الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية

للعلامة الثاني * سعد الدين التفتازاني

المشتملة على حاشية العلامة المحقق ﴿ قول أحمد على الخيالي ﴾ مع منهواتها
وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخيالي) مع منهواتها
وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتيها (ولي الدين
والكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين
الرومي على الخيالي وعلى حاشية
المحقق محمد الشريف على
الخيالي أيضا

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول وموافق في البحث * وثانيا بعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية العصام وحدها في الصلب وبهامشها حاشيتان عليها * أحداهما لولي الدين * وثانيتهما للكفوي مفصولتان بالجداول * وثالثا بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

﴿ تنبيه ﴾

~ مرعشي على قول احمد والخيالي ~

~ بسم الله الرحمن الرحيم ~

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام (وبعد) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجقلي زاده * أكرمه الله بالفلاح والسعادة فى الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة فى قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلمي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (ثم) لما رجعت الى بلدي اتفق لى تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليهما ولما لم يتيسر لى ترتيبها وتبييضها أرسلتها الى الفاضل الذكي عبد الرحمن العنتابي المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويبيضها فنقلها الى قراطيس ثم أرسلها الي فنظرت اليها فرأيت انه رتبها أحسن ترتيب جزاه الله خيرا وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ اذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة . (وهذا) أوان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الارتحال الى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا الا لعبا ولهوا * فيالهفي على فائت العمر فى الهوى * المعاصي شتتت أمري وأثقلت ظهري وأدبر ريعان عمري وأصفرت الشمس وقرب المسا وما أخذت زادا من سوق الدنيا للسفر المظلم والهول العظيم فيا أسفاه ويا حزناه فمن أفقر مني الى الله أنهض اليه بقلب حزين وأقوم مقام سائل مسكين أشكو اليه فاقتي وغربتي ثم حيرتي وانقطاع قوتي لعله يرحمني * وسعة رحمته تسكن روعتي فحسبي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي واضمرت قول أحمد

~ حاشية قول احمد على الخيالي ~

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلوة على أفضل انبيائك وخير أصفيائك

(١) ومعنى سبحانك انزه تنزيها لك وأبعدك من السوء وأصفك بالبراءة عن جميع مالايليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

(قوله سبحانك اللهم) قال بعض الافاضل (١) فى تفسيره أي انزهك اللهم تنزيهاً أشار به الى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل واضافة المصدر الى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرب الرقاب أصل الاول كتب الله ذلك كتابا حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضربا على ماأشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسبيح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه فى علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا فى ذكره على طريق الخطاب لانه لمتعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) فى ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية (وكذا) في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) فى ذكر الآل والاصحاب لانه يبحث فيه عن أحوالهما كما في مبحث الامامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لان فى الكلام قهرا للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الافاضل (٢) الواو في

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

وبحمدك للحال تقديره أسبحك ملتبساً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لايحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالمفرد لوقوع الجملة هنا موقعه (ان قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التسبيح التنزيه أي نسبته تعالى الى النزاهة والحمد هو الثناء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معا (قلت) يجوز ان يكون التسبيح بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولياقته وتمكن المقارنة (ثم) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد مايوجبه من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتمشى على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلائم قول المحشي على آلائك • (والحاصل) ان ههنا أربعة احتمالات لان الواو اما للحال أو للعطف وعلى كل تقدير فالحمد امامضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي الصورتين منها انتفت الملائمة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتثال الحديث المشهور فلم بدأ المحشي بالتسبيح و جعل الحمد تبعاً وقيداً له (قلت) التسبيح وصفه تعالى بالجميل فهو حمد (وانما) قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتسبيح ذكرا للمنة ودفعاً للعجب (وحاصله) الاعتراف بان التسبيح نعمة من نعمه وليس من نفسي ولذا استتبع الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانك مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزهه تعالى وينسبه الى النزاهة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجميل (قلت) بل حصل لان نسبته تعالى الى النزاهة يتوقف على كونه موصوفا بالنزاهة فيدل التنزيه على اتصافه تعالى بالنزاهة بطريق اقتضاء النص وهو عند الاصوليين دلالة اللفظ على اللازم المتقدم

وعلى آله وأصحابه قاهري أعدائك وناصري أوليائك * والتابعين بالاحسان لاولئك * (قوله الحمد لمستأهله) الحمد هو وصف المختار بالجميل مطلقاً على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

(قوله وصف المختار) قال بعض الافاضل من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاحاجة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلانفهامه من قوله على الجميل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجميل مطلقاً) أي اختياريا أولا والباء صلة الوصف (٢) فالمراد من الجميل ههنا المحمود به وموصوفه النعت أو الشيء (قوله على الجميل الاختياري) لعل على للتعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب في قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم أي لهدايته اياكم

---

(١) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد مايوجبه ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان مايوجبه فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أعم لكن بقرينة التلبس يخصص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى مايوجبه يعني ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخصص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبالالاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك فعلى الاولين لايصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء ههنا فيكون حاصل المعنى وبالآلاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عينها ففي الكلام ركاكة فالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركاكة حكم بعدم ملايمته (منه) (قوله مايوجبه) أي يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجميل لكونه موفقا للعبادة او التقوى والمراد هنا التوفيق للتسبيح تأمل (م)

(٢) لاسببية فلا يكون قوله على الجميل الاختياري مستدركا (م)

(قوله قال صاحب الكشاف) اه (لعل) الغرض من نقله اثبات عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشاف من ذينك التعريفين تميز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع المانع ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة أو المراد منهما الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه مايعتبر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول ينبئ عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبئا عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجميل اختياريا اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف) يعني من جمعها أخوين وجمعها في تعريف واحد أخم لفظ الظاهر لاحتمال انه جعلهما أخوين لاتحادهما في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك (١) على ما هو شأن المقول في جواب ماهما لالبيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ماقيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لا انها (٤) تثني به أو بسببه لجواز ان لايسمونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى) الاخير (٢) تتوقف على ثبوت المدعى ففيه مصادرة فتأمل فانه دقيق . (ثم) ان المتبادر من الباء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون اثباتا لعموم الممدوح به (لكن) لا يناسب اذ لانزاع في عموم الممدوح به لغير الاختياري كالمحمود به بل النزاع في عموم الممدوح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو قال) على الجمال لكان أظهر (قوله ويقال مدحت اللؤلؤة) في (بعض) (ويكون) النسخ بالواو العاطفة (وفي) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه اثباتا لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفاتها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخر منه) هذا رد للاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (لكن) الفعل في قوله لا يمدح بفعل غيره ان حمل على ماعرفت في التعريفات من انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً يخص الاختياري (٤) ويكون المسند مساويا للمنع

قال صاحب الكشاف بعد ماقال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان أو الجنان أو الاركان * وأما المدح فرادف للحمد على مايستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجميل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفائها وقال صاحب الكشاف في

(١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقريناً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فاورد كلمة أما دفعاً لذلك التوهم (منه)

(٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

---

(١) فحينئذ يراد في تعريف الحمد تقييد الجميل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه)

(٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختيارياً أولا وهو أول المسئلة (منه)

(٣) على بناء المجهول والمصرح الخلخالي على التهذيب في الوصف بالجميل ويفهم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله يخص الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل مابالاختيار (منه)

(ولا) يخفى ان قوله لايمدح بغير فعله يعم الاضطراري وعدم الفعل منه أصلا (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطراري لانها في شأن من أحب ان يحمد بما لم يفعله أصلا فالظاهر من الآية ان يراد عدم الفعل أصلا فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطراري فذكر الآية قرينة على ان المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلا فلا يحصل به الرد (وان) حمل على الاعم من الاختياري وغيره وهو يصح (اسناده) الى الرجل يكون السند أعم من المنع فلا يفيد اذ لايلزم من انتفاء المدح بغير الاعم (انتفاؤه) بغير الاختياري (وأيضاً) لامعنى حينئذ لتخصيص ذي لب راجع الى بصيرته بالذكر لان انتفاء مدح الرجل بغير مايسند اليه مما هو وصف لشئ آخر ظاهر لكل أحد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشاف رد على الاكثرين كذا فهموا (لكن) في الانفهام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) ان المراد من الفعل هو الاختياري (اعترض) بعض الافاضل (١) على هذا المنقول بان في نظره نظرا يعرف بالتأمل (قوله وقد نفى الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشاف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لايكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون لمذمومية حب المدح في نفسه وان صح المدح على ماصرح به في كتب الاخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الاول راجح لان الذم لو كان لاجل كون حب المدح منهيا عنه لما كان للتقييد بما . نفعلوا وجه ظاهر لان حب المدح منهي عنه مطلقا سواء كان بما فعلوا اوبما لم يفعلوا (ان قلت) المنهي عنه الحمد بغير فعله لا المدح (قلت) المنع ليس استعمال لفظ الحمد بل معناه وهو الثناء على الجميل الذي لم يفعله فاذا انتفى ذلك

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لايخفى عليه ان الرجل لايمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين انزل فيهم (ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا) فان قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشعر عن مخبر (٢) رضي الله عنه واخلاق محمودة ❊ ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب ❊ والمشهور ان اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس بناء على أنه المتبادر الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرائن الاستغراق

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن في الانفهام لظر يعرف بالتأمل منه
(٢) أي افعال جميل اختياري كذا قرروا (منه)
(٣) لا سيما في المصادر لان المصدر لا يدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام ناسب ان يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

ثبت انه لايمدح بغير فعله لان هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فان قلت) حاصله ان المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليله أيضا فا تقول في دليله الاول (وحاصل الجواب) المنع بان الممدوح عليه حقيقة هو المخبر المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحا عليه مجازاً ولما كان للمدعى دليل ثان منعه أيضا بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرائن الاستغراق) يشعرانه (٢) اذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر • وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر ان المراد منه ماهو بالنظر الى نفس اللفظ لما سيذكره ان اللام لايفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله اه والتبادر المذكور بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضا وان كان المتبادر بالنظر الى قرائن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الافاضل لكن يرد على قوله أن الاية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه)
(٢) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لانه لا ينفي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلاوصف الأولوية (منه)
(٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وان كان في المصادر أولى لان المصادر ليس لها أفراد متميزة في الخارج بل في الذهن فالاولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أوبناء على ان اللام الخ) حاصله ان اللام لا يدل الا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس تينج ان االلام لا يدل الا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشاف الخ) عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس (أورد) هذا لامرين (الاول) انه لما حكم بخفاء قرائن الاستغراق وحكم بانه لا يكون ثمة استغراق كأن سائلا أورد على الاول أن مقام الحمد قرينة على الاستغراق لان هذا المقام يقتضى المبالغة وهى انما يكون بحصر جميع الافراد وهو انما يكون بالاستغراق (وعلى) الثاني بانه ان أريد انه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز ان يكون الاستغراق بمقتضى المقام كما عرفت (وان) أريد انه لا يكون ثمة استغراق أصلا فممنوع (فأجاب) عنهما بان الحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس أيضاً فلا يعين المقام الاستغراق (و) الامر الثاني انه لما جعل مبنى رد صاحب الكشاف أحد الامرين المذكورين كأن سائلا قال يجوز ان يكون مبني حمل صاحب الكشاف اللام على الجنس دون الاستغراق هو ان افعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى حتى ان كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول (فأجاب) عنه بان مبني كلامه لو كان ماذكروه لما صرح بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لانه ينافى ماذكروه من المبني (وأما) انه كيف يقول صاحب الكشاف بهذا الحصر مع انه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد ذكره المحقق الشريف مع جوابه فى أوائل حاشية المطول فارجع اليه(١)(قوله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) القصر لا يكاد يوجد من الحقيق لتعذر الاحاطة بصفات الشئ كما صرح به في التلخيص (ولان) له صفات أخري مثل كونه قولا وصادرا من الحامد وكونه عرضا (ولا) يمكن نفيها عنه بل القصر حينئذ اضافي فيكون بالنسبة الى الاتصاف بكونه للمخلوقين وظهر من هذا التقرير ان المراد من الدلالة على اختصاص الحمد به تعالى الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة على الموصوف على عكس الملزوم (٢) تدبر (قوله اذ لا دلالة فيه) أي في الاستغراق على القصر فيه انه ان أجرى الكلام على ما حققه التفتازاني فقد صرح بان المعرف بلام الجنس سواء كان للاستغراق أو للحقيقة اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده افادة لام الاستغراق القصر دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من ان الاستغراق يدل على ان كل واحد من الحمد مرتبط به تعالى لا على حصر الحمد فيه لجواز ان يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به أبو الفتح ففيه ان التحقيق ان لام الحقيقة لا يفيد القصر أيضا كما أشار اليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص فى مثل الحمد لله على

(٦)

أو بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشاف بان فى قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس فى الحمد لله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص فحينئذ يفيد ماأفاده الاستغراق لان قصر الجنس على شئ يفيد قصر جميع أفراده عليه وهو ظاهر بل هذا أبلغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل اللام الجارة لتأكيد التخصيص (كما)

(١) حيث قال فان قلت جعل المحامد باسرها مختصة به تعالى ينافى القاعدة المشهورة من الاعتزال لان افعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه فكيف يذهب صاحب الكشاف اليه مع تصلبه في مذهبه قلت هو لا يمنع ان تمكين العباد واقدارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعاً اليه تعالى (منه) (٢) (وجه التدبر) ان كون اللام كذلك لا يكون الا اذا اريد بالحمد المحمودية او الحمدة اذا اختصاصها به تعالى اختصاص الناعت بالمنعوت واما اختصاص الحمد بمعني الحامدية به تعالى بمعني حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق انما قلنا بمعني حامدية غيره تعالى اذ لا يمكن ارادة الحامدية على ادعاء ان لا حامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص الناعت بالمنعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نبهناك عليه آنفا بان افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفادا من لام الاستغراق وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفادا من لام التخصيص فى الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالا على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف فى حاشية المطول فى بحث تعريف المسند (١) (قلت وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالا على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لاوجه للفرق بينهما فى الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لايدل على القصر أولا وبطريق المطابقة بل القصر لازم له ففيه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول وسلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح (وفي) حمل كلام المحشي عليه تأمل فتأمل (قوله لحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشاف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة ويناسبه قول الشاعر فأنت الذي نعني لكن لايصح ذلك في مثل قولك زيد مصل أو حسن الوجه ولا يثبته قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز فى النسبة انما يكون بان يثبت الصفة فى الحقيقة له تعالى لالغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الاتصاف بالمبدع بفتح الدال (وأيضا لايلائمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النقش بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكفي ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح أيضا بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقش وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة أخرى مثل الابداع على ان يكون مجازاً (٥) مركبا فيصح مثل زيد مصل بان يكون مجازا عن مثل قولنا الله هاد لزيد أو خالق لصلاته (لكن) الدليل المذكور لايثبته لان حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضا) لايلائمه قول الشاعر فأنت الذي نعني (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجميل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع المحامد ثابتا له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتنزيل حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الايقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لاختصاص المتعلق بالمتعلق والحمد

> لحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله ان كل حمد من كل حامد وان اجرى على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القتبي شعرا
>
> اذا نحن اثنينا عليك بصالح * فانت كما نثني وفوق الذي نثني
>
> وان جرت الالفاظ يوما بمدحة * لغيرك انسان فانت الذي نعني

---

(١) حيث قال ينبغى ان يحمل على اتحاد بمفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لضاع التعريف ظاهرا لحصوله بالخبر المنكر أيضاً وحينئذ لايوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضي عامة اهل المعاني دلالته على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلائمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع المحامد لان المجاز فى النسبة لا يصحح ان يراد من الحمد الحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً فى النسبة الخ (عن)

(٥) (قوله) ان يكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد اريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم لجميل له مع ان حمله على التعلق صحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فيرد عليه ان حمله على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به * فيجاب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فانت الذي نعني ولعل وجه التدبر هذا الا براد والجواب (منه)

ري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مبدع الحامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضا والكلام فى الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع المحامد لله تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) إن الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الايقاع ومجاز في المعنى المبنى للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع الحركة على ماصرح به بن المنقاري في أوائل حاشية أبي الفتح فى الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ماذكر والمجاز لايصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لايترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهي (ولعل) ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا تحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكتف بدونه حيث لم يقل بعدما تيمن بالبسملة الحمد لله هذا اقتداء باسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكتفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان للتيمن مدخلا فى الاقتداء لكن يجب ان ينبه ان فيه فساداً آخر وهو انفهام ان للتعقيب مدخلا في الامتثال وليس كذلك (ولما) قال في تعقيب التسمية بالتحميد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بفي وهي لاتنافي ان يكون الامتثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتثالا اما سواء كان الامتثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الاول

(وفيه) انه لامدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بفي حق لو قال فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لم يلزم ان يكون للتيمن مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان

أو جميع المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهي ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمتأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) الخ ذكره بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) أي قوله عليه السلام

(١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول اقتداء بما شاع وفى الثاني اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وفى الثالث امتثال للحديثين (منه)

يكون الاقتداء بتضمنه الذي هو تعقيب التسمية على قياس مانقل عن الخيالي ان الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (كل) التعقيب بل الظاهر ذكر التيمن هنا لان له مدخلا فى العمل بما شاع (ومن) نظر الى كلام قول أحمد لايخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التيمن وان أصدر الكلام بفي حتى لو قال الخيالي في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به (قوله لانه لااقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية فمعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التيمن (قال الخيالي اقتداء باسلوب الكتاب) الاسلوب الطريقة على مافي الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحميد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمعنى) ان فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقيبها الواقع فى الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه فى البدء فاسلوبه في البدء تقديم التسمية والتحميد مع التعقيب فذكرهما أيضاً داخل فى الاسلوب (فالمعنى) حينئذ ان فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالاقتداء بذكرهما فى الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

---

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول احمد وهي المحمدة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتيج الى القرينة المعينة عند ارادة احدها (منه)

(٢) ولما أمكن ان يقال انه لايلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لانه يجوز ان يكون المانع موجودا فى نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (ع ن)

(٣) يفهم منه ان للتيمن) ويلزم أيضاً الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام فقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

يتضمنه التعقيب على قياس مانقل عنه في الامثال (ثم) ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه فالكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعني الشيء أي الشيء الشايع في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فما قاله قول أحمد بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب فمعناه المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الايقاع بل بالايقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالاسلوب نفس التعقيب فالاقتداء باسلوب الكتاب بنفس التعقيب لابذكرهما مع التعقيب وان كان لاينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتحميد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب لكن لايقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد ايقاع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لابمجرد الايقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لاينافي اعتبار البعدية (وفي) التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لاتنافي التجرد عن اعتبار التعقيب ﴿قال الخيالي وما يتوهم الخ﴾ تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فتدبر وبيان التعارض ان الابتداء فيهما حقيقي والباء فيهما للملابسة والملابسة بمعني المخالطة . (وملخصه)

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم لكن الامتثال بذينك الحديثين بمجرد ايقاع التسمية والتحميد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع (١) (قوله بل وقع عليه الاجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتبة لايدل

(١) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسملة اخرى وحمدلة اخرى وهكذا فيتسلسل قلنا لا بد منها في امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

ان الحديثين ملابسان بهذه الامور الثلثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع للاولى والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر ان (١) وجه التوهم ثلاثة أشياء

فاقتصار قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجهه بل وجه التوهم خمسة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أعم من التغاير الاعتباري ليصح جعل أحدهما جزأ من الامر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون آلتي التسمية والتحميد شيأ واحداً وستسمع لبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى ﴿قال الخيالي أو يحمل أحدهما﴾ ان كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومه اذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

(١) لايقال ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلها واحدا حكما فعبر عنهما بالاول وتقرير الدفع انا لانسلم ان الابتداء في الحديثين حقيقي لم لا يجوز ان يكون فيهما عرفياً ممتداً او في أحدهما حقيقياً وفي الاخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملابسة (منه)

(٢) في القول الرابع بعد هذا القول ومن تحمل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)

(٣) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال (عن)

(٤) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذكر الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال بمدلولهما فان ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحديثين ليس كذلك (عن)

الذكر فليس امتثالا لمدلول الحديثين حينئذ بل لمتضمنهما الذي هو الذكر مطلقا أيضاً (والظاهر) من الامتثال بالحديثين بتمام مدلولهما بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحميد لان لفظة في تساعد ان يكون الامتثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سندك وهو حمل الباء على الاستعانة لايستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير أيضاً لان كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعيناً بامر الخ وههنا كذلك أي كلام السائل بالتنافي حق وان حمل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف انما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند نقيض المقدمة الممنوعة لكن ماذكره ليس بنقيض المقدمة الممنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكره لازم للمنع لكنه ليس بنقيض للمقدمة الممنوعة والمقدمة الممنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند نقيضها * والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس بلازم فالسند أعم (قوله معنى الابتداء مستعيناً الخ) يعني معنى الابتداء مستعينابهما ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في آن الابتداء بسبق الاستعانة فقولنا مستعينا مؤول بمتصفاً بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له على قياس الحال المقدرة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيداً اذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلا عن فاضل انتهى • وظن هذا القائل ان مراد المحشي المجاز بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانهما في مطلق الآن تسليم امكانهما (١) في آن الابتداء لجواز ان يكون تسليم امكانهما في المطلق في ضمن تسليم امكانهما في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت(٢) (وهذا) الآنات متساوية في عدم التجزء فتسليم امكانهما في واحد دون آخر يحتاج الى فارق آخر من العوارض • ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقاً على مافهمه ذلك القائل حيث سلم ماذكره الخيالي من عدم تنافي الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتنافي بينهما في آن الابتداء فلو حمل(٣) كلام الخيالي على عدم تنافيهما في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم التنافي في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ماذكره الخيالي من امكانهما في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعاً لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ماليس بمسلم عنده * وأيضاً بعد تسليم امكانهما في مطلق الآن لاوجه لعدم تسليم امكانهما في آن الابتداء كما عرفت و يمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدأ المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرتبين أصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافي الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعيناً بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشيء مستعيناً بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضاً هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره فتأمل

(١) أي امكان الاستعانتين ع ن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحشي فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم(ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فعلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلا فسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز ان يكون مراده الترديد بانك ان أردت ان لاتنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلا فسلم غير مفيد وان أريد في آن الابتداء فباطل * والحاصل ان وجه النظر ماذكره القائل * فان قلت لم لم يحمل كلام الخيالي على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملا آخر في الترديد * قلت لانه على هذا التقدير يكون سنداً أعم بحسب الظاهر اذ لايلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وان أمكن التصحيح بان الآنات متساوية فما لم يسعه واحد لم يسعه الآخر(١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لانه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلا يكون سنداً أعم أيضاً فالائق ان يتركهما أو يذكرهما * لعل وجه التأمل مجموع ماذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى ان الملابسة تم الخ * يعني ان التوجه المذكور على تقدير حمل الملابسة على الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لا على الاعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل اذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لايتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير ان يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما اذا أول به كما سيشير اليه المحشي * فقوله ويمكن الدفع تقرير جواب الخيالي وتبيين مراده لاجواب مغاير لما ذكره فليتأمل فان المغايرة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير جعل الباء للملابسة) فيه احتمالان الاول ان يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني ان يجعل كذلك لمجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجعل اما الخيالي أو غيره * ثم ان لا في قوله لايجامع

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء ملابساً بامر لايجامع الابتداء ملابساً بامر آخر في آن واحد (١) وههنا ابتداء الكتاب ملابساً بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو ان يقال معنى الابتداء ملابساً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ولايخفى أن الملابسة تم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء بهما آن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتدا آن اعتباراً في آن واحد احدهما بالنسبة الى الاستعانة بالتسمية والاخر بالنسبة الى الاستعانة بالتحميد ولايوجدان ذاتا فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

الابتداء ساقط من بعض النسخ فاذا كان الجعل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت لا كان معنى قوله المقصود مقصود صاحب النظر المذكور * وانما احتيج الى هذا التعليل لانه حكم بان المتوجه نفس النظر السابق وهو نافى الابتداء مستعيناً بامر والابتداء مستعينا بأمر آخر والمتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه ان الابتداء ملابساً بامر لايجامع الابتداء ملابساً بامر آخر لان مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملابسة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بان المتوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لا فمعنى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملابسة ثم ان الجاعل حينئذ لايجوز ان يكون هو الخيالي لان قوله ولا يخفى ان الملابسة تم الخ أصدق شاهد على ان حمله على الملابسة ليس ليكون مدارا لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملابسة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز ان يكون غير الخيالي أيضاً لان الملابسة أقرب الى كونها مداراً للتعارض منها الى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف واذا كان الجعل لمجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسامحة لان هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض واذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض ابقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتسامح بان هذا النظر يتوجه الخ * ثم ان معنى قوله اذ المقصود على تقدير ثبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لان من جعل الباء للملابسة لمجرد البيان لايقصد به المجامعة وانتفاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

---

(١) قوله فما لم يسعه واحد هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضي ان يقال فما وسعه واحد يسعه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لئلا يرد ماسينقل من المتصدي بعد قوله والصعوبة ودفع المتصدي مبحوث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حمل الملابسة بهما على سبق الملابسة فيهما فمعنى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملابسة على أعم من حقيقة الملابسة وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فما ذكره الخيالي حاصل ذلك * وقد نقل عن المحشي انه لاحاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لاحاجة اليه لامكان حمل ملابستهما معا على سبق الملابسة فلا ضرورة تدعو اليه فسلم * لكن الخيالي لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملابسة الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكفي في التوجيه حمل أحد الملابستين على المجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لاحاجة اليه في الحمدلة *وان أراد ان الملابسة الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الحمدلة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الحمدلة والبسملة لاتمكن الملابسة حقيقة باحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملابسة الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي له(قوله أحدهما مشهور

وهو المقارنة والمصاحبة الخ)قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق وبينهما للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه أي ملابساً به لايستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقاً به انتهى *جعل الملابسة أعم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ماذكره لافساد في أخذ المعنى الاول ههنا لانه أوسع من الثاني * وفيه تشنيع للمتصدي لكن في حاشية الكمال فيما سيأتي ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق وحق لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الالصاق انتهى *فهذان المعنيان قسما معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني أعم منها ومن المجاورة ويخدش ما ذكره القائل ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد المحشي البحث فيه فيما سيأتي اذ لامجال لانكاره(قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملابسة الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق مرورك بمكان يلابسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لايضر المتصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سنده أما اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للحمدلة في آن الابتداء لذكره اياها في ذلك الآن وللبسملة لذكره اياها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدإ به وهو أول التصنيف فلأنه ملابس للحمدلة لانها الجزء الاول وللبسملة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والحمدلة جزئياً منه صحت الملابسة بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين المتلابسين اذ الكلي يغاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل المحشي لايصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء أو المبتدإ به اذ لامعنى لسبق ملابستهما للبسملة والحمدلة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسملة فقط على ماأول عموم الخيالي به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسملة والحمدلة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الحمدلة * وظاهر انه لم

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ (١) ونقل(٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملابسة تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لأن آن وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفا لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدإ

(١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على مالا يخفى (منه)

(٢) قيل قائله خوجه زاده الرومى (منه)

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء علي ان الوصف بالجميل مقارنة الحمدلة لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلا وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلفظ بأول التصنيف واذ عرفت من نقلنا ان المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحشي محل بحث لانه لايصح على تقدير حمل الملابسة علي ملابسة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) ﴿ أقول ﴾ حاصل المعنيين شيء واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وبذكره لان ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضا يعني ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظا لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا لكون كل منهما مقارنا بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوهم ان الملابس في كل منهما شيء مغاير للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفي ان المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لسانا أو جنانا فضلا عن التعقيب لحاصل الاعتراض

انه لا امتثال في التعقيب في الكتابة للحديثين لانهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحميد فالتجويز المنقول لايدفع التعارض المذكور فهو سند أعم ههنا ﴿ ثم ﴾ أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للامر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءًا من الشرح ينافي التغاير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الاخير للخيالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت اليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزأ * قلت لا يكفي اذ حينئذ تكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابسة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم وجعل أحدهما جزأ من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي وفهم اتحاد آنيهما فبحمل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لايمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الافاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم فالتقديم بشيء ينافي التقديم بآخر فاما ان يحمل التقديم فيهما على العرفي الى آخر ماذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى ﴿ أقول ﴾ لعل حاصل كلام المحشي ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ماوقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ماوقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الراجع الى الامر ليس ماوقع عليه

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهي أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها او يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداءة المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء

(١) نعم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه)

(٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

فعل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقدير لم يقدم عليه اسم الله فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فدار جواب المحشي ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي ﴿ قال الخيالي الظاهر ان الباء صلة التوحد ﴾ وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره يقال توحد برأيه الخ والملابسة مغاير لان يكون صلة التوحد اذ باء الملابسة صلة ملابساً اذ التقدير حينئذ المتوحد ملابساً بجلال ذاته ﴿ قال يقال توحد برأيه ﴾ نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل غيره في ثبوت الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما ههنا أيضاً انتهى حاصله ان كون التفعل هنا للتكلف محولا على الكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستقلال فان استقل بمعنى طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبأن يراد من الغير المخلوقون فان قلت أليس يمكن في قولهم توحد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتى يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية للتفعل اذ الاول هو ماقال في الشافية تفعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضا قلت نعم هو مقول في مقام المدح وهما لايناسبان المدح ﴿ قال الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات ﴾ لايخفى ان التفريع يتضمن هذا الكلام وهو رجوع التوحد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال في القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظير وهو ما قال في الاساس اوحد الله فلانا جعله بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمعنى التوحد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النقص وكما ان

صفات النقص متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم يصح حمل الوحدة على المعنى الاول فتعين المعنى الثاني ولذلك فسرها به * وفيه بحث لانه اذا أول الجلال بالذات الجليلة يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لتنزه ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعتزلة * اذ الظاهر انهم لاينفون لذاته تعالى انقساما اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج امارة الحدوث ويمكن ان يقال انه حينئذ رد للازم(١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام الماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ﴿ قال الخيالي ﴾ عدم شركة الغير في جلال الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لايتصف به غيره لامتناع قيام معنى متشخص بامرين قلت المراد في نوع جلال الذات فنوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الشرح الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الخيالي ﴿ قال الخيالي ﴾ على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجليلة في جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير في تفسير حصول الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال في التقرير كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجليلة ﴿ قال الخيالي ﴾ فحينئذ اي حين كونه للملابسة انما احتيج الى ما ذكره حينئذ لان الوحدة حينئذ صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعني الصيرورة بصنع وهو ماقال في الشافية وتفعل لمطاوعة فعل وقد يجيء بمعني التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن

اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا استحالة في تقديم شيئين أو اشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه (قوله على نهج حصول الصورة) يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف (العلم)

(١) فانه رد للازم فاذا بطل اللازم بطل الملزوم فحصل الرد أيضاً (منه)

المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على الكمال مجازاً * وللتفعل معان اخر لا تصلح هنا الا الاستفعال فانه قد يجيء التفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح كما سيشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجليلة يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلاوجه لتخصيص التفريع بالملابسة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل وحينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أى صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ويلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة يبعد ان يكون هذا من تمة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن المحشي (قوله وارادة الكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم تمشي المعنى الحقيقي فى (١٥) حقه سبحانه وتعالى والكون المطلق هو مؤدي قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه فثبت ماقاله من التقيد وأما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيق للصيرورة لانه مباين معناه ولا بد للمجاز من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفى هذا المعنى الثانى رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) امل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغيران الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز فحينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه التولد ومنه الترجح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضر مدخلية الله تعالى (منه)

وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولك ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز * وحاصله ان كلام الخيالي على ماقدرته يكون ارادة الكون مطلقا بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما مايفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف وتحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض المحشي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون التفعل الخ * اذ حاصله هذا * والمنقول انه ان أراد النحاة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الكون فأمر التوحد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهره تقييده بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييدا لكلام المحشى ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان أريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لايجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة فى كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بعد هذا التقييد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلانه اذا انتفى صنع الغير لايتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع . هذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

الاتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معني بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لان ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول *وهنا بحث وهو انه لم لايجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحمد في بعض منهواته فحينئذ يتصور في الصيرورة بدون صنع ذانك الاحتمالان فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعني الاول منقول من التكلف ومأخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعني الكلي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعيا أو تدريجيا والتكلف تدريجي (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببيته ماصدق عليه المعني الثاني لاماصدق عليه المعني الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لانتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضا اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعني الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعني الاول ببعض ماصدق عليه *وأيضاهذا التوجيه من المحشي يأبي عن سوق مانقل عنه اذ على هذا لا معني لعدم عده معني مستقلا *لعل وجه التأمل ماذكر ﴿ قال الخيالي ﴾ يحمل على الكمال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى * ووجه صحة السببية حينئذ ظاهر على تقدير ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركا اتصف باصل الوحدة ولما سلب عنه سمات المخلوقين وهو معني الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملا كما لايخفي واذا لم يحمل التكلف على الكمال لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لايتعانى) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون التفعل للصيرورة) وعلى هذا معني الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع ﴿ قال ﴾ الخيالي مع ملابسة جلال الذات * نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة حينئذ انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حينئذ يفيد ملابسة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات والملابسة تقتضي المغايرة ولا يخفي عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معني الظرف فيفيد ظرفية الذات للمتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكما يقتضي المغايرة (فان قلت) المظروف التوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملابسة اذ باء الملابسة يفيد ملابسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخوله فانهم صرحوا بان الباء في مررت بزيد يفيد لصوق مرورك بزيد * والحاصل انه لافرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاصحة اذ التغاير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

فالامر ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعانى الفاعل على ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو محال في شأنه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلا وأبداً (قوله يحمل على الكمال) أي مجازاً اذ لا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالباً الا بالكمال تأمل (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون التفعل للصيرورة وقوله أو الكاملة أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملابسة (١) جلال الذات) قيد لكل من الاتصافين واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى (الاستفعال)

(١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة (منه)

من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ) يعني ان معني الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب مجاز بخلاف ماذكره الخيالي من المعنيين * ووجه صحة هذا المعني بلا تجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والايجاب * قال الخيالي ليفيد ان آية نبينا أعظم الى اخره * قيل ما حاصله انه لا اشعار في الكلام حينئذ بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الافادة * وذلك أن تقول ان اللام في المؤيد اما للجنس أو للاستغراق بقرينة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد عليه السلام واللام في الصفات يجيء لهذين المعنيين كما صرح به في التلخيص في عمرو المنطلق * وأيضا صرح في المطول في بحث الاستغراق العرفي بان اللام في اسم الفاعل والمفعول اذا كانا بمعني الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعني الذي عند غيره * وأما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقا * وأيضاً صرح ان الموصول يأتي للاستغراق وافادة اللام القصر لا تختص بالمبتدأ والخبر بل تجرى في غيرهما مما يجري مجراهما على ما يشهد له دليل افادتها القصر كما لا يخفي على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والعناد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج الى ماذكرته من اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعني الظاهر * وأما اذا كان بمعني المرتفع فالارتفاع معنى نسبى لا يتصور الا بالنسبة الى المرتفع عليه فان أضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها ليكون من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو مفعوله الغير الصريح اضافة لفظية على معني بساطع على حججه وأريد اضافة الحجج الى الضمير المفيد للاستغراق يفيد الكلام ان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع والا لم يصح ان نبينا مؤيد بساطع على جميع الحجج وأما ان اضيف الى الحجج لا باعتبار كونه مرتفعاً عليها معمولا له بل باعتبار الاختصاص لتكون الاضافة

الاستفعال أي الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب ان يكون كبيراً وعظيما وفيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل هو اولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا (قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء) بناء على ان المراد بافراد الحجة التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر وهكذا فكأنه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الانبياء

(١) معني قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

معنوية لا يفيد ذلك لان المعني حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار انه من جنسها ولا ينافى ان يوجد ساطع غيره ايد به نبي غير نبينا وان حملت الاضافة على الاستغراق فيحتاج الى اعتبار الحصر لتتم دعوى الافادة قال العصام في قولهم مصارع مصر مثالا للاضافة المعنوية جوابا لمن قال ان المصر مفعول فيه للمصارع فكيف تكون الاضافة معنوية * قد يقال اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية * وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة فمعنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيء ليس بالنسبة الى شيء آخر فليس الحجج منسوبا اليه فلا تتم الافادة حينئذ الا أن يجعل الساطع حينئذ بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على ما اضيف اليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستغراق من اضافة الحجج الى الضمير فحينئذ تتم الافادة المذكورة وأما اذا أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو ان السطوع بمعني الارتفاع أو الظهور فمعني بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً بيناً وحاصله باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة يعنى الاعظمية على سائر الانبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكأنه قال بساطع حججه الخ) هذا تفريع على نسبة الحجج اليه تعالى والى الانبياء ومراده أداء معني النسبتين ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع على حاله * وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد * أما المقدمة فاربع مقالات * * المقالة الاولى * ان الحجة بمعني المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعني المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله بقصد تعلق

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض فى حاشية شرح الجامي ﴿ المقالة الثانية ﴾ أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوهيته وان أريد بدون ذلك القصد فالمعني الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعني الدوال على النبي أي على امر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعني الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما فى ضمن دلالتها عليه السلام أو فى ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو فى ضمن كونه عليه السلام ماهما بها ﴿ المقالة الثالثة ﴾ ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان اريد من الحجج ماهو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيدا بساطعها لان معني كونه عليه السلام مؤيدا بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالته عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والشئ المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى أمرين أو أكثر كأن يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في الموضعين انشقاق القمر * وان أريد ماهو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن يعتبر المجاز ويراد المؤيد دعواه ولا يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فامر التأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه ﴿ المقالة الرابعة ﴾ ان الحجج بعد

وبناء على ان الاضافة (١) للاستغراق

(١) واذا كانت اضافة الساطع الى الحجج الاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)

(والا)

ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتانك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان * فهاهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور فمعني النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأى الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت فى المقالة الثانية ان ذلك التعلق فى كل من الطرفين يتحقق فى ضمن ثلاثة أمور * فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ماهما بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملهما (اسم مفعول) * وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الصور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فمعنى النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفتها في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمعني النسبتين حينئذ الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد ففيه امران) الامر الاول ان المحشى اخذ في التعريف في جمع النسبتين وجها واحدا من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرما بها والانبياء مكرما كما اشرنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فردا من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذ يجوز ان يكون بعض حججه لا يثبت الا الالوهية او الوحدانية فضعف الاحتمال على انه مبني على رأى الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا عليه تعالي ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة

من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج موردة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيد اذ يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج النبي بالهام الله تعالى النبي اياها

والا لم يفد (١) اعظميــة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعـالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفســه صــلى الله عليه وسلم وحينئذ لايفيد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على مانقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القبيل ان اضافتــه بمعنى من بتأويل مذكور فى كتب النحو فى ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصــدر والتعميم فى الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهي اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة والـكلام فى واضح بيناته كهو في بساطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الـكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الـكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحـكم كاذبا والتقدير حكمه بانهـا مقدرة ومرادة فى المعنى وهي كالملفوظة (قوله بطريق تعويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الـكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع أما وهذا غير واقع في كلامهم فى فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الـكلام انما يكون كذلك

(١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستغراق لم يفد الخ (منه)

(٢) السطوع الارتفاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بينا حاصلة باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه مافيه (م ع)

(٣) وهو معني الاضافة بمعنى اللام أو بمعني فى بل عدل عن الظاهر وقال من قبيل اخلاق ثياب منه

واكرامه تعالى بها اليــه. وتامل فى الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المـذكورة للضعف الاصورة واحدة منها وهي الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لـكن لايخفي ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهمـا مختلفتـين فلم اختـار المحشى رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير ولـكن هذا التفصـيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والا لم يفد) اى وان لم تكن للاستغراق (قوله ولا كل واحـد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد الافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبيـاء كما لا يراد الافراد الشخصية مع قطع النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اى بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص فى الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعـنى الحصر اذ لاحصر في الساطع والا لـكان في الـكلام تناقض لا استبشاع ﴿ قال الخيالي فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب ﴾ لايخفي انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قبيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقـدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلاحاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هـذا الترقي فى تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المـذكور مايقابله ويدفعه ظاهرا الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتامل جداً

(قوله وتردد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض الفضلاء الخ اى وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو تخطئتهم السكاكي وحاصل الايراد تجريد قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعا سالماً عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قبيل عطف العلة على المعلول لانه بيان لمنشأ تخطئتهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع فى كلام السكاكى (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللازم توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده ومدار دفع الدور كون الموقوف عليه ذات الكلام سواء كان الموقوف ذات الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقوف عليه اعتداد الكلام للزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقوف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وههنا كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ماذكره الخيالى فى اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة فى الخارج وهى ان الكلام يتوقف على العقائد لكونها جزأ منه فبانضمام هذه المقدمة الى تينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لهما ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لهما ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد * ثم * ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ماذكره فى هذا المنقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احداهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزأ منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت أخذها على وجه يندفع به الدور وان شئت أخذها موهما للدور فاحذف الاعتداد من البين

(تخصيص)

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف أما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وأيضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو وأما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن أما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل (٣) ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول وأساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)

(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)

(٣) لعل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)

(٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكوة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فتفوت المقابلة (منه)

(قوله مع انها المتبادرة منها) أي مع ان المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر ويفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لان المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوقه كما قاله بعض الافاضل على النقل الاول عند قوله اذ لابد منها في استنباط الاحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر ان المراد من العقائد الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية الاعتقادية انتهى * وهو حمل لعبارة الخيالي في أحد المنقولين عنه على مالم يرض به في المنقول الآخر لان العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ان لا يرضى بالتعميم أيضاً (قوله يدل على ان الاولى الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الاولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترقي الخ) ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة الترقي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود اعم من الملحوظية وان أريد ملاحظة الخيالي ففيه أنه لا يلزم

تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع أنها المتبادرة منها (قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لان القاعدة في اللغة الاساس فيكون المعنى اساس أساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشئ اساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس

(١) قيل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان الاولى مختصة (منه)

(٢) وأنت خبير بان قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند اليه في المسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثا على التأليف واما ان يحمل ضمير الفصل على قصر المسند اليه على المسند على ما ذهب اليه البعض وان كان ضعيفاً ويحمل على تقدير الدال على القصر في نظم الكلام مثلا فقط واياما كان فلا فرق بين العرفين (منه)

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفا عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من ادعاء الشارح الحصر عدم حكم المحشي بان فيه ترقياً في الواقع (قوله ان الكلام اساس العقائد) كبرى قياس المساواة من الشكل الاول قدمت على صغراها وهي قوله والكتاب اساس الكلام وقوله فالكتاب اساس اساس العقائد هو المطلوب واشار بعض الافاضل الى ان هذا القياس من الشكل الرابع حيث صرح بان قوله والكتاب اساس الكلام كبرى وفيه ان المطلوب في هذا الضرب من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس الترتيب الا ان يقال المطلوب ههنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض أساس اساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله في هذه الفقرة ترق في المدح * وأما الاول فمجرد دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * وجه الفرق بينهما ان الاول ليس في مقابلته دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني فان قول الخيالي لشمول الاولى الخ واقع في مقابلته وفيه ان الظاهر ان الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بدليل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة في اللغة الاساس الخ

(١) لان لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر التبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية امر ان ترك التبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فان فيه الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضمين لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الاحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الاصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام. فالكتاب اساس ما هو من الكلام واساس ما هو من الشيء أساس ذلك الشيء ينتج ان أساس العقائد أساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بيانا للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية فحينئذ لا يلزم ذلك انتهي يعني يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفا عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق إذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حينئذ اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهي * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حينئذ يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهي * ووجه عدم الاندفاع انه حينئذ يكون الكل وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء أساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجيهه لا نسلم ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعا للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لا نسلم ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لا نسلم ان الكتاب أساس اذ المتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بواسطة انه أساس العقائد التي هي جزء الكلام انتهى * ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة ان عدم تبادر ما ذكر من لفظ أساس الشيء لا يستلزم عدم كونه أساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستنداً بعدم التبادر والانسب ان (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترقي انما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس العقائد بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الي ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الأول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعي الترقي وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان أساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب عتدادها الا ان يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حينئذ مقابل للاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حينئذ يكون عين ما ذكر عقيبه من المنع الا ان (٤) يقال ان مردهما وان كان واحداً حينئذ وهو الكبرى أولا وكبرى (٥)

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات

---

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند تحرير قوله بخلاف الثانية يعني لا نسلم كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحرر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قدمناه لك من تقريره نقلا عن بعض الافاضل (منه)

دليل تلك الكبرى بحسب الارجاع الا ان مستند الاول عدم تبادر الاساس بالواسطة من أساس الشئ ومستند الثاني عدم كون الاساس بالواسطة أساس الشئ فى نفس الامر (قوله وان سلم فأساس الفن) (فان قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدللة فالى أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الاولى ان الكتاب أساس العقائد والثانية ان العقائد أساس الكلام لكونها جزأه والثالثة ان أساس الاساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لامرين الاول انه يلزم حينئذ ان يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولا والثاني انه على تقدير ان يكون المراد من الذات فى قوله هو الاساس بالذات مايقابل الواسطة يلزم تسليم عموم الاساس للاساس بالواسطة فيكون اعترافا بكون أساس الاساس أساساً فيلزم التناقض بنفي الاساس بالواسطة في أساس الفن على ان كون أساس الاساس أساساً بمنزلة البديهي أيضاً لان معنى الاساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) فى الكل مثل الكلام أمران الاول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الآحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقفا لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لايتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الآحاد فيلزم توقف الشئ على نفسه فالمانع جوز ان يكون الكلام اسما لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل الى منع آخر * فسقط ماقاله بعض الأفاضل ههنا ويرد عليه ان الاساس بمعني المبنى والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل (قوله وان سلم فأساس الكتاب) أي وان سلم ان مقدمات القياس صحيحة لكن لانسلم الانتاج لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان أساس الكتاب هو ذات العقائد فالمراد من المقدمة الاولى ان ذات الكلام أساس العقائد لان أساسيته لها بواسطة أساسية جزئه الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية للكلام أيضا بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها أي لاساس العقائد أعنى باساس العقائد الكلام من حيث هو أي أساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لايكون أساسا للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهي حيثية ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه فى كل من المقدمتين مقيد بحيثية مغايرة للحيثية الاخرى التي قيد بها فى المقدمة الاخري فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهرا وحقيقة حتى ينتج القياس ولقد أطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام ﴿ قال الخيالي أدلتها التفصيلية ﴾ وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي فى مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لايحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط فى القياس الاقتراني والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لايحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لايحتاج الى معرفة أحوال القياس

> وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب والسنة انما هما اساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان اساسين لاساسها من حيث هما اساسان فليتأمل انتهي وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشئ اساس الاساس

---

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله ان الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد ينتج ان الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الادلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها ففى كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والادلة التفصلية جميعا وتقييد العقائد بحيثية اعتدادها وذاتها جميعا والثاني ان يبقى أساس العقائد على اطلاقه بان يراد منه أحدالاحتمالين الذين ذكرهما الخيالي من غير ان يعين شيئا منهما ويحمل العقائد على الاعم من حيثية اعتدادها وذاتها ﴿ قال الخيالي أي علم يعرف به ذلك ﴾ أفاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل لكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسيأتي من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لاالادراكات والملكات فلذلك حمل العلم ههنا على معنى المعلومات ﴿ قال الخيالي فالمراد هو المعنى الاضافي الخ ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقرينة المقابلة والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الاضافي لا المعني اللقبي ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر فيراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك فى الاشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الاشهر لانه ليس بوسم مطلقا والثانى ان قوله الموسوم بالكلام مستغني عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكلما كان كذلك فهو مستغني عنه فحاصل الجواب حينئذ انا لانسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعني العلمي ولوسلم لكن لانسلم انه مستغني عنه لجواز ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح ﴿ قال الشارح نجم الملة والدين ﴾ شبه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وأراد من النجم عمر النسفي استعارة تحقيقية وجوزصاحب الكشاف كون القرينة استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى (ينقضون عهدالله) حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه ههنا وهو الامام مانع من كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر فى المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه أن لم يحسن دخول شئ من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض تقدير اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لاتغيب فانه لايحسن دخول الكاف ونحوه في شئ من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انها لاتغيب أقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لايلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل ﴿ قال الخيالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴾ ومن فوائد هذا البيان ان مصحح العطف هو التغاير الاعتباري اذ لا بد للعطف من التغاير (قوله قال العلامة التفتازاني الخ) ههنا ثلث نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزاء الخ والثالثة الدين أعني الجزاء الخ ومفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى الغرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع المخالفة الاولى بانه لايلزم من عدم التعرض للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التفتازاني ليس الا ان المعنى المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول في توجيهه تعسف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة المسمى الا ان الظاهر أن يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنه بها ههنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطف على الدين

ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله ادلتها التفصيلية) مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي من هذا العلم وهو الكلام (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على ماصرحوا به (قوله هما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التفتازاني في شرح تلخيص الجامع الدين

أو على الطاعة فعلى الأول ضمير يضاف راجع الى الدين والملة على طريق البدل فالغرض من نقله انه يفيد ان الدين والملة مختلفان بالذات خلاف ما ذكره الخيالي وان الملة تضاف الى الثلاثة خلاف ماذكره الدامغاني وعلى الثاني لايفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني لانه لا يفيد الا اضافة الدين الي الثلاثة لان ضمير يضاف راجع الى الدين حينئذ وقول التفتازاني لتدينهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الاخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل * ولقائل ان يقول الملة ان كانت عطفا على الدين فالجزاء كيف ظهر من النبي عليه السلام وان الامة كيف انقادوا له وان الطاعة كيف صدرت من الله وان الامة كيف انقادوا لها بل هي عين الانقياد حينئذ وان كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لغويا ففي التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الاولى ويمكن الجواب بالتكلفات البعيدة باختيار الشق الاول فتدبر (قوله ولا الى آحاد الامة) رأيت في بعض الاطراف فيه ان الملة كالدين تضاف الى الامة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي نفاه الدامغاني الاضافة الي آحاد الامة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الخيالي وما ذكر في بعض الاطراف هو الاضافة الى جميع الامة وهو ليس بمنفي ولا يلزم نفيه مما نفاه الدامغاني ﴿ قال الخيالي سميت بها لسلامة أهلها الخ ﴾ فالسلام في الوجه الاول بمعني السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لان السلام لايراد به الا واحد من هذه المعاني لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بان يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لايصار اليه بلا صارف عن الحقيقة ﴿ قال الخيالي ولان السلام من أسماء الله تعالى ﴾ وجه ثالث للتسمية بالاضافة لان السلام اذا كان من أسمائه تعالى فللجنة انتساب اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله فأضيفت خارج عنه بلا بيان لفائدة الاضافة (فان قلت) لم لم يذكر

فائدة الاضافة في الوجهين الاولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الاضافة اليه تعالى لان المفهوم من اضافة الدار الى شيء كونها محيطة به لاعتبار معنى الاضافة فيها ولما لم يتصور احاطتها اياه تعالى علم ان الاضافة للمخلوقية فلا تظهر حينئذ للاضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لان كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لانه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فبين انه للتشريف (فان قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب اليه تعالى بالمخلوقية الذي تفيده الاضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب ان يقصد (قلت) لعل الاضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب اليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى ﴿ قال الخيالي ومعنى هذا الاسم ﴾ لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الاضافة اليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد ان يبين فائدة خصوص اسم السلام ﴿ قال الخيالي منه وبه السلامة ﴾ الباء للسببية ومآلها واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) أليس يجوز ان تكون الباء للملابسة بمعنى ان السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وافعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسما له تعالى (قلت) نعم الا ان هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة ففعلية انتهى * ولا يخفى ان هذا يقتضي ان تكون الباء في به سببية على ان شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة اي المعطي للسلامة ﴿ قال الخيالي فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر ﴾ نقل عنه وجه الظهور المناسبة بينهما لان معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا اضاف الى هذا الاسم دون غيره انتهى * اقول ان حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لان كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص انسب من هذا المعنى مع انه المذكور اولا في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسبيته ان السلام حينئذ صفته تعالى كما ان السلامة صفة اهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور

اعنى الجزاء والطاعة والملة اعنى الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادات الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه السلام لظهوره منه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي عليه السلام الذي يستند اليه نحو (اتبعوا ملة ابراهيم) ولا يستند الى الله تعالى ولا الى احاد الامة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه اشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى

انسب من جهة أن السلامة حينئذ بمعنى واحد فى المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حينئذ عن النقائص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوها لا عن النقائص (قلت) غاية الامر ان فى كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكور اولا وتخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتامل ووجه الاشعار العرف والعادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته فى داره عادة اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد الملزوم) مبنى على ماذكره البعض من ان الانتقال فى الكناية من الملزوم الى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم مالم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوي او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بلزومه المطلوب لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وتمام البحث في المطول (قوله طاويا الكشح) اى كشح الطاوي وهو فى المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاضافة بمعنى فى وفيه تأمل فتأمل انتهى * وجه التأمل ان المقال ليس ظرفا لكشح الطاوي ويمكن التوجيه بانه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المعرض الخ وتقديره ان طي الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى فى على ان يكون الكشح للطاوى لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوى (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اى اعراض الطاوى وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها ان طى كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لان من أعرض عن شىء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما فى كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبائخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف (قال الشارح عن الاطالة والاملال) قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذى يلزم الايجاز المخل بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافى عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ماذكر فى المعاني ﴿ قال الخيالي مجموعهما بدل الخ ﴾ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جعله العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذى هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جعله محتملا للبيان اى عطف البيان لان ماهو محتمل لعطف البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له أولا والاول هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصاً عنه او زائدا عليه والناقص إما ان يكون وافيا أولا والاول الايجاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة اولا والاول الاطناب والثاني ان كان الزائد متعينا فهو الحشو و الا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

الكشح) كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعني طاويا الكشح فى المقال عن الاطالة أى معرضاً في مقالى عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة مخيلة ومرشحة وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت له الكشح تخييلا ورشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن (الاطالة)

---

(١) مثال ما كان ملزوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة اولا وبقرينة المدح اختص بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمذكور بعده بدل الكل من الكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالا له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا ﴿قال الخيالي ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف ﴾اى هما الاطناب والاخلال فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا ايضا ويجاب بمثل الجواب السابق ﴿قال الشارح والمسؤل لنيل العصمة ﴾قوله لنيل في بعض النسخ بلا لام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤل وفى بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لايتعدى الي متعلقه باللام فلا يقال مثلا سئلت زيدا للمال ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميرا راجعا الي سبيل الرشاد لكنه ركيك ﴿قال الخيالي رد الشارح في بعض كتبه الخ ﴾حاصل الرد ان هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسبي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثانى كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسبي يحسبني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فالايراد ان الاولان مما ذكره الخيالي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثانى مما ذكره الخيالي فمنع لبطلان كونه من ذلك القبيل واما الثانى مما ذكره بعض الفضلاء فمنع لبطلان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فبدل ترق من بعض الفضلاء من منع الاستدلال على خلاف المقدمة الممنوعة او على السند ولذا اورد عليه الخيالي المنعين الآتيين وقوله اذ لامجال الى قوله وقلنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته ﴿قال الخيالي بان الجملة الثانية انشائية الخ ﴾ ان قلت الانشاء لايحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفا بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصعبات علي ولم ار بيانا يكشف القناع هنا لكن اقول بظني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقا وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحا أى انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو اى مع الركب اليمانين مصعد) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لايحتمل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على مايفهم من كلماتهم هو المعني اللازم للمعنى الموضوع له اللفظ ولاشك ان اظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقى الذى هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للمتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معنى الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلبي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدما ولما كان لقائل ان يقول مبنى الانشائية هذا التقدير فقط لاتقدير المخصوص أصلا بان يكون الضمير المذكور فى وهو حسبي مخصوصاً كما يحتمل ماذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعنى ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفا وابتناء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذى بنى الكلام عليه وانما بنى الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على مجموعه وهو حسبي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصا والمخصوص لابد منه فلا بد

الاطالة أيضاً (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لافي آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون

(١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ايوب يدل عليه سياق الآية منه

من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لمبنى الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي (قوله سوى حذف المخصوص) فيه ان فيه تكلفا آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبرا الا ان يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شايعاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعترض على المعاطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) لو أريد من الجملة الاولى حسبي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون هـذا الأيراد على الرد الثاني لايرد هذا الاشكال ﴿قال الخيالي لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر﴾ قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياء المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيما همت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين القصتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية هنا متلبستان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والآخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما تقرر في كتب النحو فيكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني وأما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار جزما (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف وقصة المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر والنهي حتى يطلب له مشاكل من امر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن ولا تشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير مايقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين

(١) قيل هـذا الاشكال مدفوع لان وهو حسبي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فافهم (منه)

(٢) أجيب عن هذا بان قوله وهو حسبي فيه حالتان الاولى ان يكون اخباريا بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على مابعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه)

(٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)

(٤) لان عاطف القصة على القصة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عاطف المفردات والجمل (منه)

(قوله لو عطفت الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن فى عطف واحد من الاخريين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السر فيه انك لو عطفت واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والآخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر فانمـا تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلا منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز وقس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان المخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هـذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جوابا وأما على الثاني فللتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) محتاج الى تقـدير مبتدأ محذوف على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقـدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيـه والآخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الـكلام عليه

وان كان فيه الى التقدير المذكور حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي اذ على تقدير العطف على حسبي فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنـا ليوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدما لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان اراد انه لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد أنه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبرا لمبتدئين اما اكتفاء به واما لانه يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبرا للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الـكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة وكذا الـكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لتصحيح العطف فالحشو كيف يرتكب له ﴿قال الخيالي ثم قال وأيضاً الخ﴾ انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء و بين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني ﴿قال الخيالي ويدل عليه قطعاً الخ﴾ أقول مادام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعا فتأمل

المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو لعطف قصـة أى مجموع جمل على قصة اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة أسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص فى قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع

(١) لان عطف الجملة على الجملة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه)

(٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسـه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الـكلام يجده من يطلبه تأمل (منه)

(٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخـذ المعنى الثاني من المعنيين الآتيين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض ﴿ قال الخيالي فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله ﴾ يرد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لايصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به ﴿ قال الخيالي يحتمل ان تكون الآية الخ ﴾ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفا على مجموع قوله قالوا حسبنا الله اما بتقدير الواو في قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ماقاله بعض الفضلاء في الرد الاول فالواو حينئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال ﴿ قال الخيالي بتقدير المبتدأ في المعطوف ﴾ يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه فلاوجه لانكار قرينة بتقدير المبتدأ ههنا (قوله اذ لايوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى إخبار بان الله أنعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ماعده بعض الفضلاء بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخيالي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتحد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحشي وهذا

المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف(١) قدس سره في حاشية المطول (قوله ويدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكي إذ لا مجال (٣) للعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحينئذ لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معتد بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لانسلم مقول القول في محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضي (منه)

(٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه أنه حصر البعد في البعد المعنوي مع أنه غير منحصر فيه اذ يجوز ارادة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعلى هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولعله لهذا أمر بالتأمل (منه)

البعد موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينـه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفاؤه بين لازم إحديهما وبين الاخرى (قوله لـكن هذا يصلح الزاما الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامطلقاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى مثله في الكلام الفصيح المعجز لامطلقاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لايجوز ان يكون المقدم ههنا خبراً الخ) يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله بحسبي حينئذ غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله بيسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الي مفعوله وهذه الاضافة لفظية فحينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض الخيالي منع فما أورده المحشي ابطال له ثم ما أورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لايدفع الجواز ولعل لهـذا أمر بالتأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هـذا المنع بانه لو كان للاستمرار يلزم ان لايصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئذ تكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقـدما لـما عرفت من وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأحد أمرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف ههنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل إخبارا) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب وتعكيس الامر ما لايخفى فتأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه انه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لاتكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله وأما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لـكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المعلول لـكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قبيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً ﴿ قال الخيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع ﴾ شاهد المنع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعـد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانكار الخ

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدي قولهم وقالوا نعم الوكيل لـكن هذا يصلح الزاما عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاما عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعني المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية فحينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل (منه)

على عـدم حسنه بدون التقدير ﴿ قال الخيالي نسبة أمر الى آخر الخ ﴾ المراد من النسبة ههنا معناها الحقيقي بقرينة مقابلة الادراك وانمـا حملها المحشي داود على ادرا كها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعرف ههنا بقرينة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يجيء لمعنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح الشمسية في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسـبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولا وقوعها أيضاً قال شارح الشمسية في أوائل التصديقات (فان قلت) المرادبالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولا وقوعها لذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ماقال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقييدية وقد تطلق على وقوعها ولاوقوعها(قوله الثبوتية) يعني ان هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أيعدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر ولو لم تكن النسبة التقييدية ثبوتية في الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حينئذ تفيد سلب اللاثبوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانمـا قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة التقييدية ويكون قوله ايجابا أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها موردالايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخيالي يشعر بان المراد من النسبة ماثبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ماثبت عندالمتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع(٢)أيضاً كما انالنسبة التامةعند المتقدمينهي الوقوعأواللاوقوع أيضا الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولا وقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقييدية التي أثبتوها أولا وقوعها وانمـا قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامـه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نبهناك فيما سبق(قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تنافيا والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لـكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضا لان النكرة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قول المحشي في التعريف الاول ايجابا أو سلبا يقتضي كون النسبة في الموضعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضعين بمعنى النسبة التقييدية وفيه بحث لان حديث اعادةالشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرائن فلا يلزم التنافي

يعني ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ أي وهو ما أجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوزان تكون هذه الواو استئنافية وما الذي الجأهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الثبوتيـة التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول المحشي الفاضل ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب

(١) ويمكن ان يكون الملجيء اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما امكن جعله له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكما بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم حينئذ كلام المحشي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقييدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً ففي كلامه ايهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر اللاوقوع أيضاً ويترك قوله ايجابا أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجابا أو سلباً) الايجاب والسلب أما بيان للادراك فهما بمعني الايقاع والانتزاع واما بيان للضمير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعني الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لهما الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقييدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمالات الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر من عبارته والله اعلم بحقيقة الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم) يعنى على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى واتقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وكلامه مشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لو ابقي على حقيقته لكان متناولا لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصوليين من ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعرف بالاضافة يكون عاما وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له (قوله لانها ليست احكاما) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاما اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التلويح حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقييده بقولهم بالاقتضاء او التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبيّنة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج مادخل فيه من غير

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجابا او سلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى مايقع به التخاطب اى الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة مافوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الاذعان هو أن يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقا اولا لان الاعتقاد بالمطابقة لايوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقا (منه)

---

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدى

افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم) اراد بالايجاب والتحريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذي هو صفته تعالى في الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتحريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستسمع في الخيالي في البحث التكويني عند قول الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود حيث يقول هنالك لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى فاندفع ماقيل الايجاب والتحريم هما من اقسام الاقتضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم بهذا المعنى انتهى ولك ان تجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للاقتضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان الحكم بهذا المعنى لايطلق على مثله لانه من صفات الله تعالى ومثله من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

فهو لا يصدق على مثله فالصغرى مشتملة على مقدمتين والجواب الاول منع لاولهما والثالث لثانيهما والجواب الثاني منع للكبرى فلو اخره عن الثالث لكان انسب (قوله واما بناء على مسامحة الخ) ليس المراد ان المسامحة امر محقق يحتمل ان يبتني التمثيل عليها حتى يرد ما قاله بعض الافاضل من ان هذا ينافي جعله قرينة في الشق الاول انتهى بل المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الفقهاء الحكم على مثل الوجوب من قبيل المسامحة فيحتمل ان يبتني التمثيل على هذه المسامحة ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق الاول اذ الظن كاف في القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انهما متحدان موصوفا وذاتا ومتعلقا فالاول هو الله تعالى والثاني هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف وأما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو الزجاج اثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو المتأثر وقوله فان القول الخ يعني فان الايجاب قول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو فعل المكلفين والمعدوم لايؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان أراد انه

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ماخوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب أو مابه التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني (١) على ماذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اى ذلك

(١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جانبه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد لغرض له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات في الموصوف الذي يقومان به وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)

(٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)

(٣) أي من هذا القول أي من إفعل صفة أي وجوبه وحرمته (منه)

(القول)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لايجوز ان يحصل منه أثر وصفة اعتبارية للفعل كصيرورة الفعل موجباً بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلا فممنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه) لعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يقم بشيء منهما وكان قائما بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على المثل به أيضاً وتمام البحث في حواشي الآداب للمسعودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انهما متحدان بالنوع لا انهما متحدان بالشخص فنختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لايصح التمثيل به في صددنا ﴿ قال الخيالي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار الخ ﴾ ان قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت يقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب) فيه انه عين تعميم الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنياً عليه الا أن يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني العموم في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في استعمالاتهم وهذان الوجهان مما قاله بعض الطلبة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد فينتفي تعلق الاحكام الشرعية بالاعتقاد أولا ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصرح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالمقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالمقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والاظهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى مايتعلق بكيفية العمل والى مايتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر وأما الى الاول فلانه لاصحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا أظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المذكور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وبالاعتبار اثنان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر

(١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فان شيئاً واحداً هو انساق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعليما فتأمل

(٢) وجه التأمل أنه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بانضمام خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلا امر واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بانضمام الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

(١) أي الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انساق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو بجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وان أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخيالي له لان المناقش انما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمي على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

(٣٦)

للمناقشة وبيان لفساد المعنى الاخير من وجه آخر وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بما أي بعلم تعلق به أي بالوجوب ونحوه وذلك في ضمن قوله وبالثانية علم التوحيد الخ مع ان هذا التعبير ركيك

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لاحاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الا ان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يجعل التعريف للحكم الشرعي) لا لمطلق الحكم فحينئذ لاحاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه ويؤيده

(قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لايتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلا ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعسف الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصفي فلا منافاة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ماتلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لاوجه لما قاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسوبين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه يشعر

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو صفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها باللهم المشعر بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ماقاله بعض الافاضل ولاحاجة الى ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول (قوله اذ لامعنى لافادة معرفة التصديقات) لايفيد نفي المعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ماخوطب به كما أشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فما ذكره المحشي قول أحمد لاينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ﴿ قال الخيالي ووجهه ظاهر ﴾ وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولاتكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق الكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحمد بان تعلق التصديق على مذهب الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف فلعل هذا افتراء على الخيالي بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى الاول تكلف أيضاً لان الملكة حاصلة من تكرر علم المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جملته هو وشرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحمول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً ﴿ قال الخيالي وعلى التقديرين الخ ﴾ وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية مايتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لايعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بماخوطب به أي بما يثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الايجاب فمعنى الشرعية ماكان صفة للشارع ﴿ قال الخيالي لامايتوقف عليه الخ ﴾ وفيه انه يمكن ان يراد مايتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويكفي فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذاك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذاك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر ﴿ قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق ﴾ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقية وهذا لايقتضي تعدد المتعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يمنع هذا ان تكون الكيفية متعلقا أيضا في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

قوله فيما سيجيء بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله فحينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

واحد تصوري لايصلح ان يكون هو فقط متعلقاللنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزء المعلوم بعلم الكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعني التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقا به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما المحشى عن الخيالى على قوله سابقا وحينئذ يجعل العلمان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيالى في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفا فكيف يدعى الظهور هنا مطلقا مع ان الوجهين المذكورين لابد ان يعتبرا فى بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حينئذ تعلق جزء المعلوم بعلم الكل ﴿ قال الخيالى وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى ﴾ حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية ففيه أمران عدم اعتباره في الاولى واعتباره فى الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (فان قلت) حصر عدم اعتبار

التعلق بنفس العمل فى الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل فى الثانية قلت تسامح فى العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية فى الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ)وجه الاولوية ان ما ذكره الخيالى يشعر بمساواة العمل وكيفيته فى جهة التعلق لكن انما اعتبر التعلق فى الكيفية للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية

(تعلق)

أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقا معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طلب النكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه المخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلا في المتعلقية في العمل قيداً له دون العكس (قوله لكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل فى علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتض ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلائل ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوما به في علم الفقه لايستلزم ملاحظة كونه محكوما به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشئ على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره فى موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحشى اعتبر ههنا مطلق التعلق الشامل لتعلق الشئ بغايته لا لتعلق الاسناد بطرفيه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لايخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد أوقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالمنتسبين معاً لكن تعلقها بالمحكوم به أقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على مالا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى (٢) (قوله وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولا وقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان

(١) وجه الاولوية ان فيه فائدتين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل يبحث فيه عن أحوال موضوعه واحوال العمل كيفيته (منه)

(٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة اولى كان فى التصديق أيضاً أولى (منه)

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعني تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون النسبة على مالا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ماهو اعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووحدته) أى قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل) اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومسنداً اليه ومنسوبا اليه على مالا يخفى (قوله ثم انه ينبغى الخ) هذا ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض الخ وما سبق الى ما سبق لفاً ونشراً على الترتيب (قوله من قبيل العطف الخ) (١) يه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منهما مجروراً والمجرور الثانية والاولى

(١) أقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم ان المعطوف عليه جملة بالاولى بل الاولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

مذهب القدماء فلو قال الخيالي أو الادراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الامام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه ان قوله أو التصديق يقتضى كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فان كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتعلقه وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعني التعلق بجزئه وأما ان كان التعلق بمعني تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعني ادراك الوقوع فان اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمتعلق بمعني التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعني التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء كان ادراك النسبة فقط أو عبارة عن الادراكات الاربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد فى ضمن التعلق بمتعلق الاعتقاد وقد تواردت فى هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتاج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص ان الطرفين اما متعلقا (٣٩) متعلق الاعتقاد أو جزءا متعلق الاعتقاد والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين المتعلق بلا واسطة فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج الى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات فى تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا اذا يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة عن ادراك النسبة فقط لان بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وان كان بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولا وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضا لانه اذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما أيضا ﴿ قال الخيالي كما ان قولهم النية فى الوضوء الخ ﴾ قيل فيه بحث لان النية فعل من أفعال القلوب فقوله النية واجبة فى الصلاة أو هي مندوبة فى الوضوء لا يحتاج الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم بناء على ان النية عمل القلب وهو من أفعال المكلفين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التنقيح والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان أردت مايشمل الاقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام الثلاثة والا لم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح ﴿ قال الخيالي ﴾ وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فان قلت انه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسانيد فما وجه هذا

الـكلام قلت لئلا يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والقائل انما ادعى هذا المسلم فمنع الخيالي وارد على المقدمة المسلمة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف ثم انه بعد التقدير الثانى ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع لفساد المعنى كما لايخفى بل مجموع المبتدأ والخبر ﴿ قال الخيالي وبه يظهران ليس الخ ﴾ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد و الصفات ليست لانحصار تلك الاحكام الاعتقادية فى التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مقاصده كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون فى العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد ههنا معناه العلمى بقرينة التسمية لاالاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهوراعترض بان هذه المسئلة من الاعتقاديات لكنه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقاديات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فمعنى قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالثانية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل أصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم أصول الفقه فقوله علم (٤٠) التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء أخر يتعلق به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو يجعل الموجود المطلق) قال بعض الافاضل من غير كونه مقيداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن

وليس (١) شئ منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو بنصب على تقدير وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجملة على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين أصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط الاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث اسنادها الى الله تعالى أو يجعل (٣) الموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً

(١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو نقول ان النسخة التي وقع عليها المحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام

(٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

(قوله) ومن هذا ظهر ان التقابل بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثانى اجمال انتهي أقول ان كانت الحيثية في الممكنات قيدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقا قريبا أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هـذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع فى هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقا قريباوان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بانه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهوالجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقا بعيداً و البعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فـكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا فى شرح المواقف ولعـل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينيـة أو وسيلة اليها أقول معناه على مافى بعض حواشيـه من حيث يثبت له ماهو محمولات

العقائد الدينية أو ماهو وسيلة الى محمولات العقائد الدينية (قوله ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الخيالي ادعي انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بانهم لذا لم يعدوا يعني ان عدم عدّهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم العد على هذه الارادة استدلالا إنياً وقوله وان رجع الكل الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدّهم المذكور لهذه الارادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن اعراض الموضوع وخارجا عن مقاصده سواء أريد بالصفة الصفة الذاتية الوجودية أولا ولما كان لمانع ان يمنع كون عدم عد الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة مجوزاً كون عدم عد المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم ويمنع ماهو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بانه عد الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر لرجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالا انياً فلماثبتت تلك المقدمة وهي الرجوع اندفع المنع الوارد عليه فاندفع

(قوله وأما عند غيره فلان الصفة المطلقة الخ) اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو الاعراض الذاتية لصفاته فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات إشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لادخل له في إثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات

(١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر (منه)

المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدهم المذكور لهذه الارادة لان المدعي المدلل لايرد عليه المنع أقول لكن يرد على مانقل عن المحشي انه لايسلم ان عد الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الامامة الى صفة مالم لايجوز ان يكون ذلك العد أثرا لاختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد له في ذلك من دليل (قوله منافاة) تندفع بان ماذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والحصر على خصوصه فكأنه قال هي من الفقهيات عند جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منهم

فالحصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد مايعم ما هو بمنزلتها ﴿ قال الخيالي وان رجع الكل الى صفة ما ﴾ لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولا بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قيل الاولى ان يقال مع ان الكل راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلة انما على مافي المطول تفيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معللا بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لايفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروض الـكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية يتعلق الخ وما سيأتي من قوله ولا خفاء في ان ذلك الخ كبرى أيضاً فالقياس من قبيل مفصول النتائج ينتج أنهما من الاحكام العملية وتقول وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع اليق ﴿ قال الخيالي تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع مايقال الخ ﴾ أقول الاشارة الى دفع ما يقال من هنا الى قوله أن حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة أولا ليوافق ترتيب الشارح كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لاجل بيان شرف العلم وغايته ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتيج اليه وبعض غاياته الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتيج اليها وكل ما هو محتاج اليـه فهو شريف فالمقدمـة المذكورة جزء من دليـل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة على المعـلول لان شرف هـذا العلم على ماسيأتي لامور أربعـة * منها شرف الغـاية وليس الامر كما يتـوهم من ظـاهر كلام المحشي ان هذا تمهيـد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايتـه فلو ذكر شرف الغاية وحـده لـكان أظهر وانمـا قلنـا وبعض غاياته لان للـكلام غايات خمس على مافي المواقف * منهـا الـترقي من حضيض التقليـد الى ذروة الاتقـان وما سيذكره الشـارح من ان غايتـه الفوز بالسعادات الدينيـة والدنيوية فهو غاية للغـايات الخمس على مافي المواقف وشرحه قال استاذ الاستاذ مد الله ظلهما لايخـفى ان قول الشارح وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العـلم فقط بوجوه أربعة * منها شرف الغاية على ماسيرد عليك لا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته معا انتهي * أقول لا دخل لهذا الـكلام في بيان شرف ماسوى الغاية فان الاحكام الشرعيـة والعـلوم الدينيـة شريفـة والكلام أساس الاول واساس الثـاني فحصـل الشرف سواء وقع الاختـلاف والاحتياج الى دفعه أولا وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيذكرها الشارح كما تشعر بعبارته بل تمهيد لبيان شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه حينئذ يكون صفاء العقائد فقط سببا للاستغناء عن تدوين العلم مع أنه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لايخفى (قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شئ باعث اليه يجري مجري الاصل سوى العناية والاهتمام لـكن لابد للاهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعثا من غـير ان يذكر من أين كانت تلك العناية. وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلول العام باحدى علله وهو غير حسن ولذلك خصص المعلول بمعلول ماعـدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المغاير للاختصاص من أسباب الاهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحـد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحـدهما موضع الآخر وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقـديم المفعول ونحوه على الفـعل كما لايخفى على الناظر فيه فالظاهر حينئذ ان يقول مثـل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثالا للاهتمام والمعنى ان الاهتمام بغـير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ماذكر (قلت) يأباه قوله ومثل ورود الحكم الخ

وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقلة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدي باء السببية واللام التعليلية والاول أظهر(١) (قوله قدم عليه للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا تعتريه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص

(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعني بخلافه الثاني فانه عطف على مناسبه معني فقط

(اضافي)

ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام * الا ان يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدللا الخ ويمكن توجيه كون قوله مثل العناية مثالا لغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصالة الدليل ثم اصالة الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدللا فانه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولا وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقا الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذكر فعلى الاولين الازالة ان لم تقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولا وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذكر لان التوهم انما يكون فيما يحمل خلاف المتوهم فاذا لم يذكر البتة ومعني كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعاً لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يخفى أنه لا معنى للتوهم حينئذ لان لذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً * والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لاحقيقي فتأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد أن سبب الاستغناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبته بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التلخيص تحقق التنافي بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفتازاني اشتراط هذا التنافي وفصله في المطول فارجع اليه ﴿ قال الخيالي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ ﴾ يعني ان سبب الاستغناء هذه الامور فقط فعند ارتفاعها ارتفع الاستغناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة) مبنى هذه الارادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعنى الثاني للزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عنه عن الخيالي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسموا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

اضافي لا حقيقي تأمل (١) (قوله فان من طالعها) نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معني قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة (قوله ولك ان تقول الخ) نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الواسطة (قوله التغاير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستغناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)

(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندراج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكلي أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي فحينئذ يصح قولنا الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية تأمل (منه)

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على الحيث راجع الى قيد الحيثية فالمفاد في الحقيقة حصولها فيها كما ان المفيد ذاتها ثم ان معني الافادة الاثبات فان فاد بمعني ثبت صرح به العصام على الفوائد الضيائية* ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستلزام* ولهذا السر فسر المحشي الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأبى عنه لان التدوين الخ) يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكما ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتمهيده وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفا الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معني التدوين ادناء البعض من البعض وهو بالكتابة فلولا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيد أو المفاد* وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل ويتمشى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة اليقينية من الامارات انما تحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) انا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عن الفقه وهذا الايراد مع جوابيه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقينا للمجتهد بمعنى كون ثبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولا وطريق تحصيل اليقين انه قد انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حدا اوسط فنقول هذا الحكم (لايتأتي)

فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله يأبى عنه) لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته وأما تدوين الملكة فما يأباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه

(١) لان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكة وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

(١) هذا منع للملازمة اذ حينئذ تكون الدلائل كلها أمارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)
(٢) هذا عند الاشاعرة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فمعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجتهد كون ثبوته عند الله تعالى يقينا له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)
(٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعني الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

مما أدى اليه ظن من امارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضي ظن المجتهد ثم نقول وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقيناً ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقيناً فعلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لايتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المفيد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المفاد فلان المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ المعلوم العام لايفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فالايراد المذكور وان كان مندفعاً حينئذ لكنه ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حينئذ في اندفاع الايراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخيالي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لايؤديه الى علم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد الاجماع على خلافه كما صرح به المحقق الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله وفيه مافيه يعرف بالتأمل) لعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين أيضاً على ثبوت تلك المسائل ظاهراً بان هذا حكم قد أدى اليه ظن من قلده وكل ماهو كذلك فهو واجب العمل في حقه يقينا كما في حق ذلك المجتهد لدلالة ذلك الاجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما أدى اليه ظن من يقلده وكل ماهو واجب العمل يقينا فهو ثابت ويمكن الجواب عنه بان المتبادر من المسائل اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متسببا عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات لمن هو بصدد تحصيلها ولا شك ان سبب تيقن المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب تيقنه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بثبوتها أيضاً اذ يكفيه ان يعلم يقيناً انها مما استخرجه المجتهد (قال الخيالي متعلق بالمعرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالا منها على ان يكون ظرفا مستقرا لان اعتبار الحيثية المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالا منها اذ حينئذ لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقا سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولا فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي هي وفيه تأمل لان اعتبار الحيثية لاخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالا من الاحكام فتدبر وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالا منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قلد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقلد رفع

لايتأتى في الجواب (١) الاول كما لايخفى ونقل عنه قيل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولاجواب على مالا يخفى وفيه مافيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من المدون فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يحمل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم

(١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة لعلها وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا أوردت على أهلها وطالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقاهة المقلد على الجواب الاول فقط مما لاشبهة فيه تأمل (منه)

(١) هذا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به التفتازاني في التلويح (منه)

(٢) أي كما خصص المفاد وهو المعرفة وأدلة المفاد (منه)

الايجاب الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يمنعوا القدرة على النص بالايحاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول أظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولا فيه وجهان وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب أولا فيه وجهان) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقا فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم ويؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أووجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لاباء السوق عنه كل الاباء (قوله لقوله عليه السلام انما انا بشر) الحديث * سوق الحديث يشعر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انسب بكون معناه اصطلاحا المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون العلمين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لايتمشى فيه اذا المفاد ليس أمراً جزئياً بل كلي يأتي عنه قوله اجمالا (قال الخيالي عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً آخر لان كونه بازاء المنطق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموا بما يرادفه لئلا يلتبس فالمنطق ما ينطق به وهو الكلام * قال الخيالي فيؤول الى كونه مورثا للقدرة * أي يرجع ومعنى الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورثا للقدرة بسبب تلك المقابلة والمشابهة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستقلا للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المشابهة في الواقع امر يصح ان يكون وجها للتسمية من أول الامر كما ان المشابهة تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعهما وجعلهما وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لو لم ترجع المقابلة بالمنطق الى ايراث القدرة ولم يكن وجه المقابلة والمشابهة ذلك لكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المشابهة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ايراثه القدرة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولا ولان يكون علة لعلة التسمية لانه يقال لعلة علة الشيء انه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايراث القدرة فكما ان المنطق يسمى به لهذه العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة * ويحتمل ان تكون فائدة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه يورث يحتمل ان يكون علة لعلة التسمية لان كون مشابهة المنطق علة التسمية بالكلام معلوم لان

(فيه)

(قوله لايكون الا استدلاليا) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لاتجشم الاكتساب) أي تكلفه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله للرسول علم اجتهادي) في الازهار اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب أولا فيه وجهان فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما أنا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشيء من الرأي فانما انا بشر مثلكم أي اخطئ وأصيب كسائر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي أولا)

الشيء يسمى باسم شبهه ولما قال كالمنطق يعلم ان ايراث القدرة به يشبه ايراث القدرة بالمنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان أولا ههنا بمعنى زمان أول فالاول صفة الزمان لاصفة الاطلاق فلا يقتضي الازمانا ثانيا * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان يضرب بكراً ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان أعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولا ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سهي عن العلم فان كونه أول مايجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدما على سائر العلوم في تعلق أمر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون اطلاق الاسم أولا وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمر لايلزم من الدليل المذكور بل مرتبة اطلاق الاسم تتقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى *قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الايراد بانا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه أولا اقتضاء الاطلاق على غيره ثانياً لكن لانسلم لزوم الاطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولا ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانياً خص به تميزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الاطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية البتة فان كان أولا صفة للاطلاق فيقتضي اطلاقا ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (٤٧) أولا موقوف على المسبوق ليصدق معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولا على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لايخفى * وان كان مراده ابقاءه على حقيقته فلايخفى ان عدم مطابقة معنى الشيء للواقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة لمانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره ﴿ قال الخيالي اما قيد الاول في الاول الخ ﴾ نقل عنه لان سبب الاطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من انه لا شركة انتهى * أقول ولما كان المانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول مايجب فلاتكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التميز أبطل سنده بانه لاشركة الخ * ولما كان المانع ان يعود ويقول سلمنا انه لاشركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول مايجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللكلام مرتبة عليها في كونه أول مايجب ولما احتمل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيتساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التميز أجاب عنه أيضا بابطال صلاحية السند للسندية بان هذا لايستلزم الاحتياج الى المخصص اذ لو استلزم لسلم في سائر الوجوه أيضا والتالي باطل * ثم انك علمت مما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه أول مايجب لكن يحتمل ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول مايجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول في كلام الخيالي ترك الاولى من وجوه ثلاثة * الاول ان المدعي أعم وهو احد الامرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الامرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

فيه ان الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الامرين فالاولى (٢) ان يقال اذلو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣)

---

(١) واعلم ان للفظ الاول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقا بالغير والثاني ما يكون سابقا على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد ههنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين (منه)

(٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحشي في الحاشية والى الجواب اشار بقوله فالاولى (منه)

(٣) ثم لاحاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

من الدليل الثاني بنصب القرينة والثالث ان ماذكره من الدليل ليس دليلا للضياع الثاني بل دليل لدليلية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضياع الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد فينبغى ان يذكر في الاول مافي مقابلته من دليل الدليل ولم يذكر والظاهر مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وماخصه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت واما قوله اذ لاشركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليلية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لاشركة متعلق بالشق الثانى فقط وهو قوله فى الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال فى أول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمدعي ضياع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلا لدليلية دليل الضياع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليلية دليل الضياع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته ولذا لم يذكر لها دليلا واذا تقرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذكور انما هو ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اعراضا عما ذكره تعرضا لماخفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليلية دليل الضياع الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلا (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله ففيه مافيه تأمل) اما وجه التامل فهو ان المراد باولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان اقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركا معه فى كونه أول ما يجب لاقتضى كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الاضافي بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول مايجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت فحينئذ لايصح قوله ثم خص به لانه يقتضى ان لايسمى به غيره والاولية الاضافية لاتنافي ان يسمى به غيره فى مرتبته أو مقدما عليه بل تقتضي أن يسمى به غيره في مرتبته أو مقدما عليه ليحتاج الى حمل الاولية على المعنى الاضافي اذ لايحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتي يختص للتميز اما غاية للنفي أو للمنفي لا لفسر المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان تقييد الاطلاق باولا صحيحا وهذا مناف المفهوم من أول كلامه لانه لايفهم منه انه لو قيد الاطلاق باولا يضيع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التميز وليس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولا لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكر ﴿ قال الخيالي وقال بعض السلف ﴾ عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلا أيضا لقوله لابين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري لانه لاينكر مذهب السلف لان ممن قال به ابن عباس رضى الله عنه ﴿ قال الخيالي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ ﴾ وعلى هذا تكون دار الخلد ﴿ قال الخيالي قلت الكافر ينصرف ﴾ حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه سالبة أي لاشئ من المنافق بكافر مجاهر ينتج بعكس الكبرى لاشئ من الكافر المطلق بمنافق ونضم اليه صغرى وهي مانفاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لاشئ مما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق ﴿ قال الخيالي لايقال لاواسطة بين الجنة والنار ﴾ حاصله انه ان أردت من النفيين انه لايدخل الجنة والنار فباطل لعدم لزوا سة عدهم وان.

حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول مايجب الخ وأما ما نقل عنه ان هذا التعليل لمعني الفعل الذي في حرف التفسير أي افسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ففيه مافيه فتأمل (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص

(من)

أردت انه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضا لانه ينافي كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر ان دليله على المنافاة هو ان معنى كونهما داري الثواب والعقاب ان كل من دخلها يثاب أو يعاقب واذا كان كذلك فالمنافاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة بوجهين لكن الاول راجع الى منع صغرى دليله والثاني الى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلمنا ان المعنى كذلك لكن المراد من كل من دخلها من هو من أهل الثواب والعقاب بتخصيص الموصول (قوله أي سواء كان انفع للعبد الخ) يشعر بان المراد من الاوفق في الحكمة الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شيء سوى انهم جعلوا ذلك واجباً عليه تعالى فان بعض الافاضل قال انما لا يرد عليهم شيء ان لو كان مرادهم الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما اذا كان مرادهم الانفع بالنظر الى الشخص كما حققه الدواني فيرد عليهم الكافر الفقير المبتلي بالآلام انتهى (أقول) قد زعم الدواني بان مراد الفرقتين جميعاً الاصلح بالنسبة الى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الاشعري أستاذه أبا علي الجبائي وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله انه لو كان مرادهم الانفع بالنسبة الى نظام العالم كله لا يرد سؤال الاشعري على أبي علي وعلى تقدير ايراده السؤال يقول أبو علي في جميعه يقول الرب ان هذا أصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ولا يخفى ان في تحقيق الدواني نظراً لان ابا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلا على ان مراد معتزلة بغداد الاصلح بالنظر الى الشخص ﴿ قال الخيالي وهم الاشاعرة ﴾ اصلها أشعر فلسب اليه فقيل اشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المهالقة والاكاسرة

من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قيل وفيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضاً وفيه أنه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض في الاول من الوجوه (قوله والتسمية بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر انه يؤخرعنهما أجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لا يكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة (قوله ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيجيء (قوله الى المجاهر) أي المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الانفع) يعني ذهبت معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ماهو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالجبائي اعتبر في الانفع الخ) أي في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وان علم الله انه يكفر عند كونه مكلفاً (قوله فلزمه) أي غير الجبائي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيرا لا فيمن مات عاصياً وأما الجبائي فاللازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون انفع في شيء منهما تأمل (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي على تقدير ان يكون مقول القول حقائق الاشياء ثابتة (قوله فكانهم هم القائلون) بناء على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حيثية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بالكسر تستلزم المطابقية بالفتح لتلازمهما اذ لو وجدت المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً له بالفتح أيضاً فاذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا يلائمه الخ) لان الظاهر من قوله وأما الصدق فقد

(١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

والاشاعثة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على أن الفرق ينافي ماسبق فلا يلائمه لايلائمه والملائم ينافيه فما ذكره مبني على ان عدم الملاءمة يوجد في ضمن المنافاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق وقد يعتبر الفرق أو قد ينبه على الفرق فالملائم حينئذ لايلائمه (قوله يعني لا نسلم ان الشيء بمعني الموجود لم لايجوز الخ) فان قلت المعدوم ليس بشيء عند الاشاعرة كما سيأتي في المتن وسيجيء من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود

(٥٠)

قلت سيصرح الخيالي بان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً انتهى وفي بعض الحواشي الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعرة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرا لاثاره هو الوجود والا فهو الثبوت فقط وأما الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات اتفاقا ﴿قال الخيالي يستفاد منه الخ﴾ أي من تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء بدونه وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على الشيء فاي منهما يعرف بشيء يكون سلب ذلك الشيء تعريفاً للآخر فظهر ان الاستفادة بمعونة من

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل (قوله اذ المنظور أولا الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ماهو عليه المعبر عنه بالفارسية (براست كفتن) ولما كان المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعني الاصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ماهو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ماقيل وقد عرفت مافيه (قوله فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى ههنا كون الحكم الخ) يعني ان معني حقيته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعني تسومح وجعلت هي معنى الحقية ومعلوم ان هذا المعني صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على مالايخفى لكن على هذا يكون المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقية أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعني مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله مابه الشيء هو هو مابه الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما للموصول) وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة له تأمل (٢) (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف الخ) وأما باطنه وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

(١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)

(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وههنا كذلك فلا يصح ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتي أعم منه ولا يلزم من المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة ﴿قال الخيالي أو يرد عليه اللوازم الخ﴾ اعلم ان اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاصطلاح قسمان مايحمل على الملزوم كالزوجية للاربعة ومايكون مباينا له كالبصر للأعمى فالوارد يكون بكلا القسمين الا ان يخصص الموصول بما يكون محمولا على الشيء فالوارد يختص بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والا يرد عليه أيضاً المباين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فانها تشعر بان المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشئ اذا سلب يكون السلب أعم من نقيض ذلك الشئ (قوله فلا ترد اللوازم المذكورة) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج اذ لا معنى للاستفادة حينئذ بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من اللوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الانفكاك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والملكات لانهما يخرجان عنه وليس لهما عرضية بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يمنع الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجيهاً يكفي فيه المنع لكنه أورده في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك أورد المحشي المنع عليه فللخيالي أن يقرر كلامه بالمنع لئلا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) التمسك ابطال سند المنع (قوله يرد عليه الخ) نقض اجمالي اما باستلزام الفساد أو التخلف (قوله تأمل) لعله اشارة الى ان ليس ههنا شيئان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة تجرده أي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالا بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفا مساويا للذاتي بل يكون (١) أعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدونه ما به الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا انه لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضمنا بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعرف والمعلول (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (منه)

(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه انه كما لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً (منه)

(٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين المعد والمعلول وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

لو فرض مجرداً عنه اي لو فرض ان الشيء مجرد عن الذاتي فانه حينئذ لايمكن تصور الشيء بالكنه لفقد الذاتيات التي كان الكنه عبارة عنها وأما الملزوم فانه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالكنه أيضاً لان اللازم ليس من أجزاء الكنه (قوله اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه) زاد لفظ الكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة الكون بدون العرضي الى تصور الشيء ولو حذف لفظ الكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور (قوله يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا) فيه انه لا يلزم من عدم كون الوجود ضروريا جواز العدم لاحتمال ان يكون العدم ضروريا الا ان يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العام لاعن الجانب الموافق (قوله فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به) لان معنى دون المجاوزة والمفارقة فنقيضه المعية في آن واحد والمعية اعم من ان يكون تصور العرض واسطة لتصور الكنه أولا والاول معنى به ولما جاز ان يكون معنى بدونه بدون توسط دالية فحينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر الى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدونه كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه بل يجب تصوره به فحينئذ لا يرد السؤال باللوازم البينة بالمعنى الاخص لان تصور الملزوم ليس باللوازم بل مع اللوازم فانكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع الى الامكان وجملته خبر ان وقوله كيفية منصوب على انه مفعول اعتبر وهو مضاف الى قوله لنسبته (قوله الى ذات الرومي) أي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله في المثل الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله فعدم التصور الى قوله بان لا يوجد أصلا) ليس المراد ان ذلك مقتضى الامكان بالنسبة الى المقيد لان معنى الامكان حينئذ ان وجود المقيد وعدمه غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جميعاً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك الاعم في مقام عدم التصور بدونه وعدم الرومي الابيض متحققاً في فرده الاول في الواقع قال بان لا يوجد أصلا * فان قلت اذا كان الامكان بالنسبة الى المقيد بلا ملاحظة القيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدونه بان لا يوجد أصلا قلت هذا ليس محمل كلام الخيالي بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد عند قول المحشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور

(قوله لا بان يوجدا) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بان لا يوجدا أصلا وضمير التثنية راجع الى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الامر أحدهما اثبت الواقع ونفي غيره واعلم ان كون المعطوف تثنية يقتضي ان يكون المعطوف عليه تثنية أيضاً مع انه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز ان يكون مفرداً على ان تكون الهمزة همزة أو ويكون الفعلان متنازعين في وصفها ويكون المنفي بقوله لا بان يوجدا مقتضى الامكان المعتبر بالنسبة الى القيد لان عطفه حينئذ على قوله بان لا يوجد غير جائز لان الجار مع المجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع ان الجزء الثبوتي من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل انما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر واما عطفه على غير ذلك فاصعب من خرط القتاد .

ملاحظته مجرداً عنه (قوله يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي) اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه بدون العرضي وعدم كونه بدونه غير ضروريين واذا كان كون تصور الكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا واذا كان عدم كون تصور الكنه بدون العرضي جائزاً يكون كون تصور الكنه بالعرضي جائزا وهو المحدود (قوله مع العرضي لا به) فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد أصلا لا بان يوجدا ولا يوجد وصفها تأمل (قوله على ان تصور الكنه الخ) جواب (عن)

على تقـدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضروريا الخ) أي ليس عدم كون تصور الـكنه بدون العرضى ضروريا سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الـكنه بدون العرضى ضروريا أو غيره بخلاف الذاتي فان عدم كون تصور الـكنه بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكناً بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء لغو) أي الحكم بان حقائق الاشياء ثابتـة لغو على ما يدل عليـه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتـة ثابتة وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحمل استلزاما جلياً إذ لا أقل من ان الثبوت لازم للشيئية فـلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا (قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشـياء الخ) يعني لو لم يكن المنشأ مجموع الامور الثـلاثة لـكان قولك عوارض الاشياء ثابتـة لغواً على تقدير عدم منشئيـة تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق المعـدومات ثابتـة لغواً على تقدير عـدم منشئية كون الشئ بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات متصورة لغواً على تقدير عدم منشئية كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فان أكثر من يسمعه الخ) يعني ان المعنى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربمـا هو قـلة المحتاجين وهم أصحاب الاذهان القاصرة (قوله ان أخذ موضوعه الخ) أي أخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانمـا قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنـه (قوله ولك ان تقول) أي فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه (١) الثاني ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان وفيـه انه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل أنا أبو النجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها فى شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيما مضى

(١) فان قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربمـا اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن التوجيه الثانى لانه حينئذ لا تقليل اذا لاحظنا التوجيـه الثانى فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيـه الثانى تحمل كلمة ربمـا على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على مابينه الفاضل الرومي (منه)

(قوله نقل عنه الخ) مع إنه لما كان للمانع ان يقول سلمنا ان هـذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لـكن لم لا يجوز ان يعتبر المعنى الحاصل من جعل الاضافة للعهد فى دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بان حمل الاضافة على العهد باطل لانتفاء شرطه ولما كان للمانع ان يمنع انتفاء الشرط بتجويز الذكر الحكمى أبطل صلاحية سنده بانه لا يدفع اللغوية فلا يفيد اعتباره هذا بناء على حمل الاضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حمل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلا وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا اذا اريد الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على الجنس وكذا لو حمل على العهد الذهنى (قوله وفيه انه حينئذ) أي حين التوجيه الثاني لا يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية لانه حينئذ يكون حاصل الـكلام ان هـذا الـكلام يحتاج الى البيان فى عدم اللغوية وليس مثل شعرى شعري الذي هو غير محتاج الى البيان في عـدم اللغوية فيكون حاصل نفي المماثلة بيان ان انتفاء اللغوية في كلام القوم لم يبلغ الى مرتبة شعرى شعري فيكون حاصله تقريب كلامهم الى اللغوية الا ان يراد به أي بنفي المماثلة افادة ظهور الافادة في هـذا القول وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة بناء على انه لم يحتج الى التأويل بل الى البيان وافادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لانه احتاج الى التأويل والحاصل ان المراد من نفي المماثلة فى الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج المثل به الى التأويل فحينئذ يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم الخ مدخل في بيان عدم اللغوية لان فيـه تبعيد كلامهم عن اللغوية بافادة انه لا يحتاج الى التأويل فى عدم اللغوية كما احتاج شعري شعري ﴿ قال الخيالي لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا ﴾ وأما المعنى السابق فاول احتماليه ارادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي لـكن ليس بمعين وثاني احتماليه ارادة جميع الاشعار ففي كلام الخيالي لف ونشر غير مرتب ولو قال ارادة المعين من بعض اشعار المتكلم لـكان مرتباً وقوله وكم فرق بين المعنيين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق

(قوله ولا يخفى مافيه) لعل مافيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان مايحتاج الى البيان مالم يكن مشاهدا وكون المشاهد أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وأيضاً ان الظاهر من عبارة الشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة الفروع مجاز وقيل مافيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لايتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل أعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أى كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على ان يكون مقابلا وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه فى الكتاب اي في الشرح والغرض من ذلك الجعل نفى المماثلة وذلك الوجه الذى لم يذكره فى الكتاب نخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة فى الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفى مماثلته شيء آخر فالمتبادر انتفاء المماثلة فى الصفة المذكورة لا فى صفة اخرى له لم تذكر فى الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق وهو قوله هذا اذا اريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشاعرة لايجعلون للعدم ثبوتا فالثبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعتزلة فيمنعون ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لآثاره هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشى * فان أريد من أهل الحق أهل الحق فى جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذبا لانهم لايقولون بان المعدوم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب أيضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لايحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي كم من فرق بين ارادة شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معيناً مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الذكر الحكمى ولم يوجدا ههنا فلا يرد ان يقال لم لايجوز (١) ان تكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع اللغوية (قوله والمشهور) أي فى توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتقده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع مانعتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان ألبتة فلا معنى للفظة ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى مافيه وان أريد ان جميع مانعتقده حقائق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلا (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلا) هذا اذا أريد بالحقيقة مابه الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

(١) هذا اذا كانت الاضافة فيهما للعهد وأما اذا كانت الاضافة للعهد فى المحمول فقط وهو شعري الثانى لا يكون الحكم لغواً لكن لايحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه)

(٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لايظهر الا بالبرهان (منه)

(٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بانه لم لايجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لاناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الى آخره (منه)

(وبأحوالها)

(قوله لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد انه انما عمم العلم الى التصور والتصديق مع ان متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي ان يكون العلم تصوراً فقط لان الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً * فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب اليه فعلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فعلم تصديق فعلى هذا التعليل لا يكون في الكلام تقدير أصلا * ويرد عليه انه اما ان يكون الثبوت حقيقة موجودة أولا * وعلى الاول يلزم التسلسل لانا حكمنا بان حقائق الاشياء أي جميع ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة فمنها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم الى التصور والتصديق الى تقدير الثبوت الا ان يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً الى مطلق

الحقائق موجوداً أو معدوما (قوله وحاصل المعنى) أي حاصله حين ملاحظة عموم تحققه للثبوت (قوله أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقاً الخ) والتصديق أعم من ان يكون تصديقاً بثبوت الحقائق في أنفسها أو بثبوت الاحوال بها (قوله بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها) فلا يتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الاحوال لها وفيه ان ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضا لان الظاهر ان المراد من الحقائق جميع ما نعتقده من حقائق الاشياء فلا مجال لثبوتها لغيرها لان غيرها ما ليس بموجود والموجود لا يثبت للمعدوم فالصواب ترك قوله أو لغيرها وان أجيب عنه بان الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعا الى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز ان يكون الغير حقيقة موجودة أيضا فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الاحوال لها لانه اذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق ان الحقيقة ثبتت لشئ وان ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذ ان يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولا ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز ان يكون على سبيل التخييل (١)

وباحوالها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضا وحاصل المعنى ان العلم بها أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس (قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت) أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت) يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرده المحشي بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وايجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقائق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيد في البداهة والرد على المخالف فان ابقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولا ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز ان يكون ذلك بيانا للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم الخ وأيضا لم لا يجوز ان يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق اذ التصديق عنده مركب (منه)

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو اللاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه الترديد والوهم تجويز أحدهما مع ظن الآخر وانما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لان التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كذا ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

آو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بتصديقها أو المراد من متحقق معلوم فالمعنى والعلم بها معلوم لكن اللازم من الاول انما هو نفس التصديق ولو سلم ان العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعام لكن فيه فائدة هي التأكيد في البداهة يعني ان الحكم الاول بديهي بناء على ان المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكده (قوله وفيه ان عادة المصنف الخ) نقض اجمالي بالتخلف على قوله فان بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لان ذلك القول اثبات للسند * ويرد عليه انه بعد تسليم كون عدم انفهام كون الاول بديهيا يكون الثاني تأسيسا لبيان بداهته أو تأكيداً لبيان معلوميته مطلقا اذ التحقق (٢) أعم من ان يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي ﴿ قال الشارح للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق ﴾ حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لزم العلم بجميع الحقائق والتالي باطل والملزوم مثله واذا كان الملزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بثبوتها لكن الملزوم (٣) بطل بالبداهة فثبت ان المراد بالعلم العلم بثبوتها وهو المدعي ثم ان الترديد الاول مما ذكره الخيالي منع للملازمة الاولى فقوله لايضرنا بمعنى ان ذلك غير لازم وقوله لانه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطلان تاليها (٤) وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اختيار للشق الاول وابطال لسند منع الملازمة وهو قوله لانه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة يعني لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلا لان العلم بالكنه انما هو العلم التفصيلي اذ لايجوز العلم بجميع الاشياء بالكنه اجمالا لان كنه كل شيء مخصوص به نعم يجوز ان يعلم اجمالا بعض الاشياء المتعددة ببعض الاجزاء بالكنه لاتمامه والمراد الثاني وقول المحشي قول أحمد لايقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه الخ منع للملازمة ثانياً وحاصله ان تسليم العلم بها اجمالا بالوجه تسليم به بالكنه لان الوجه كنه أيضاً فأمكن العلم بجميع الاشياء اجمالا بالكنه فلا يلزم من تقييد العلم بالكنه العلم بجميع الاشياء تفصيلا اذ يجوز ان يكون الكنه وجهاً اجمالياً شاملا للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الاشياء بالكنه محتملا لان يكون الكنه كنهها في نفسها أو كنهها للاشياء أو أعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله انا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من الكنه الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنها للحقائق بالكنه اذ لايلزم كون الكنه كنها بجميع الحقائق ويمكن ان يكون ذلك السؤال منعاً لبطلان التالي * وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان تسليم كون الوجه معلوما يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه فقولك للقطع بانه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع ان لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك أجاب بان الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق على السلب الكلي فمنعه باثبات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب الكلي ولايندفع الا بالايجاب الكلي

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم أكده تنبيها للغافلين وتصريحا بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه) أي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لايقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) أي ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه ألبتة مخصوص بالتصور وفيه ان الشارح انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك القيد) اذ الخلاص من

(ذلك)

---

(١) يعني اذا فهم من الحكم الاول التصديق فهم منه أيضاً التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لايجدي شيئا زائداً (منه)

(٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطلان الملزوم ههنا عين الملزوم فينتج عين التالي فلا يرد ان استثناء نقيض الملزوم لا ينتج نقيض التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الاولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لايجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزأ من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالمتصور فترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لاينافي تسليم كون القيد جزأ من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لاوجه للعدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلا عن البعض وهو قوله للقطع بانه لاعلم الخ * (وأما من الوجه)اي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وانما فسر المحشي قول الخيالي هكذا لان في قول الخيالي لا وجه للعدول لنفي الجنس فيفهم من ظاهره ان لا وجه له أصلا بالنظر الى كل من يزعم انه دليل للعدول مع ان الامر ليس كذلك فقيد الكلام (٢) لئلا يعم نفي الجنس ﴿ قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ﴾ أي نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلا والحكم بانها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما العنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج ويثبتون لها

ثبوتا في الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حينئذ يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخيالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل فائدة ﴿ قال الشارح ويزعم انها تابعة للاعتقادات ﴾ يرد عليهم أن الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعا لنفسه ﴿ قال الشارح ان لم يحقق نفي الاشياء ﴾ أي انتفاء الاشياء على انه تصور المجهول فنقيضه الثبوت * وأما النفي من المعلوم فنقيضه الاثبات بل عدم النفي والاثبات ضده اذ يجوز ارتفاعهما بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لايجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالا لما مر من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لايقصد الاستغراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها ﴿ قال الشارح رداً على القائلين بانه لاثبوت لشيء الخ ﴾ فيه ان كلام المخالفين لنفي الثبوت عن الحقائق رأساً ولنفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لادخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم تحمل عليه يكون الحكم عليها بانها أوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي تقررها) يعني لاوجودها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوراً

(١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مرادا وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مرادا وغير مراد تأمل (منه)

(٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

---

(١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لئلا يعم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حينئـذ لانه نقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبتت ﴾ بتاء التأنيث في بعض النسـخ فالضمير راجع الى الاشياء وفيه ان نفي الاشياء سلب كلي ونقيضه الموجبة الجزئية لا الـكلية ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخيالي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفع للايراد بان ارتفـاع النقيضين من جملة الخيلات ولمـا كان لهم حينئذ ان يختاروا الشق الثاني وجه الالزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليـه ان عـدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضا مثله على ما ذكره الشارح (قوله امتنـاع ارتفاع النقيضين) * أقول لاتناقض بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفي بمعنى الانتفاء لـكن ينافيـه قول الخيـالي في التوجيـه بان النفي حكم والحـكم تصديق لانه اذا كان النفي حكما والحكم تصـديقا يكون النفي تصديقا بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصـدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقا كما في القول السـابق * والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحـكم بان النفي نقيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخيالي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية ينتج انـ المذكور في هذا القول يتوقف على ماهو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عنـ هذا القول ﴿ قال الخيالي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثاني اختيار لوجود النفي في الخارج فتوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لايفيد شيئا (قوله مع انه يمكن ان يـناقش في ان (٥٨) الحـكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لانسلم ان الحـكم تصديق لجواز ان يكون الحـكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق * وفيـه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا انـ يقال كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالمنع على الـكلية وفيه ان الحـكم لو حمل على (١) معنى ادراك وقوع النسـبة بقرينة حمله على النفي تكون الـكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان المذكوران * نم يرد عليه المنع حينئذ بانه يجوز ان يبنى الـكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحـكم جزأ من التصـديق لانفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لانسلم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو انفعال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم * وعلى الاول فهو من مقولة الـكيف * وعلى الثاني فهو من مقولة الانفعال * وعلى الثالث فهو من مقولة الاضـافة فعـلى المذهب الاول والثالث لايكون علما بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحـكم علم مطلقا) لجواز ان يكون نسبة حكميـة أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة لـكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) ايوهم ان الغرض من قول القائل ترديد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لـكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعرة والانكار من العنادية بل الغرض منه توجيه الالزام بحيث لايرد عليه الـكلام والله يدعو الى دار السلام بل لامعنى لـكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الالزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لاتتصور في

على حقائق الموجودات على ماسيجيء (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو أيضاً من جملة الخيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم الخ) نقل عنـه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحـكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحـكم عـلم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينـة لـكون انـكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنا بمعناه) أي ليس التحقق

(١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحـكم تصديق بان يقال لانسلم ان الحـكم تصديق لجواز ان يكون الحـكم نسـبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هـذه المعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بانا لانسلم كون التصديق علما بل في ان الحـكم علم (منه)

(ههنا)

---

(١) لان كل واحد من النسبة الحكمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد له (منه)

العدميات وعنوان قضاياهم في الانكار هو الحقائق لا الماهيات * وانما لم يجعل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يبني كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع من بعض الاشخاص نادراً لكن

هنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وثبوته في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على اللاادرية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئا حتى يناظرهم في شيء كما سيجيء على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تنبها كما سيجيء في التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة اليهم اصلا (قوله واما على العنادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حق تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما أنكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العنادية أيضا وفيه ان عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب ظاهر قيل ويمكن ان يحمل ماقالوه على الالزام أي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا نظ (قوله قد يستمر الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حينا كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعني (قوله لعل هاهنا سببا عاما لغلط عام) أي شيئا واحداً يكون سببا للغلط في كل حكم فمن أين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام (قوله بديهة العقل جازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قيل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه

(١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره ولا دخل لايراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لافادة عدم الدخل (منه)

بعد وقوعه منه يمتد زمانا كثيراً انتهى فعلى هذا لا يناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه من يقصد الحول تكلفاً وأما الاحول الفطري فلا يري الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي(٢) اذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحول اذ تكلف الحول لا يمتد فضلا عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بانه يقع من بعض الاشخاص في الزمان الكثير يعني ان الحس في الزمان الكثير لا يغلط الا قليلا لناسب التمثيل اذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع أجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان زاهدياً كل طول أيامه شيئا قليلا وأمثال هذا كثير من ان يحصى والاصل في ذلك ان ظرفية شيء لا توجب ان يشغل جميع أجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئا واحداً يكون سببا للغلط في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع مايتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى المسبب أي ان يكون عاما من المسبب مع ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

(١) المفسر عبد الرحمن الفاضل الآمدي (منه) (٢) المراد من بعض الحواشي صلاح الدين (منه)

(قوله بضبع) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخييلية والجذب ترشيح ﴿ قال الخيالي وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه ﴾ أي لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى التعقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حمل التجلي على الانكشاف التام وامل فيما ذكره ردا لصلاح الدين حيث قال ولو أخذنا الذكر بالضم لايحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من التأويل تأويل الذكر بامكانه فاذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لايلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل * وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة للسامع فآله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للمعرف وههنا ليس تعريف العلم لفظا اشهر مرادفا له بل مفهوما تفصيليا فلذلك كان حمله على التعريف اللفظي تكلفا (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) * بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى حد التجلي والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ التجاريب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من) يعني جعله كذلك بتخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علما دون احساس البهائم اذ لابد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علما دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لافائدة فيه بعد كون التعريف شاملا لاحساس الحيوانات فالاولى تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلا من الذكر بالضم أو بجعله من الذكر بالكسر لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل. لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعاً لدغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل ﴿ قال الشارح والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم ﴾ أي مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادىء رأيهم (قوله حملا للفظ على الشائع المتبادر) أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس { قوله يخالف العرف واللغة } نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) { قوله ثم التميز في التصور الصورة } فالعلم بالماهية (٢)

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفا انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات العجم فانه سيأتي ان المدرك فيها حواسها اذ لا نفس لها ناطقة وفي الانسان النفس ليس الا {منه}

(٢) كانه قيل اذا كان التميز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه فاجاب بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقية توجب التميز وهو معلول لها وهذا رد على صلاح الدين الرومي حيث قال صريحاً بانه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتغاير بالاعتبار كاف (منه)

(المتصورة)

(١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات ﴿ قال الخيالي أي نقيض التمييز كما هو الظاهر ﴾ أي من العبارة اذ قوله لا يحتمل النقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الاتصاف فيكون صفة المتعلق حقيقة ويحتمل ان يراد نقيض المتعلق فعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لانه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لنقيض المتعلق وليس بصفة المتعلق حينئذ لانه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لكان الاحتمال وصف التمييز اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وانما وصف به الخ وانما كون المراد من النقيض نقيض الصفة فاذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه اذ بعضها تصديق وله نقيض فيخرج ماعدا اليقين * وأما اذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له اذ كل منهما أمر تصوري لا نقيض له فيلزم ان يدخل الشك والوهم واعتقاد المخطئ في التعريف ﴿ قال الخيالي وانما وصف التمييز به مجازاً ﴾ اذ لا معنى لاحتمال الشيء نقيض نفسه كما سبق (قوله بل ينافيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المنافاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة اذ ليس للمتعلق حقيقة لانه أريد من النقيض نقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه اذ حاصله سلب الشيء عن نفسه * ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعد احتمال النقيض (٦١) مجازاً حين حمل النقيض على نقيض التمييز فلا معنى لما سيجيء في الحشي قول أحمد في آخر هذا القول لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً * نعم لو كان المجاز لكان في حمل عدم الاحتمال على هذا المعنى لا في التوصيف المذكور (قوله ولا تجويز وقوع الطرف المخالف) عطف على قوله احتمال نقيض (قوله لا حالا ولا مآلا لخرج الوهم والظن الخ) اذ في الثلاثة الاول تجويز الطرف المخالف حالا وفي الرابع مآلا * قال في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه * وقال أيضا وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الانسب للمحشي ان يذكر التقليد بل التخييل أيضا (قوله لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله وقوعها أولا وقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الاول) ان النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولا وقوعه واضافة الوقوع هنا الى النسبة ينبيء عن ان يكون عندهم نسبتان (والثاني) ان الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) انه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولا وقوعها لا نفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم ان يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع الشكل بان يجعل اضافة الوقوع الى الضمير للبيان

المتصور ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه واعلم ان هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الاول عالما والثاني معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة اذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقابا بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تمييزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجويز وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا لخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المخطيء اذ يجامعها تجويز وقوع الطرف المخالف حالا أو مآلا ولا خفاء في ان هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكلفات والتعسفات بخلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب المجاز في وصف التمييز بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به وكذا في اطلاق التمييز على الصورة والنفي والايجاب وأما اطلاقه على التعلق الخاص فتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) اعلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أولا وقوعها على مذهب الحكماء

(١) وان كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (منه)
(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (منه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الايقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالنفي والاثبات الايقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضا اذ التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب المجموع لا الايقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفان في كلام الخيالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والايجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها من حيث هي مورد الايجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى (قوله بان لم يوجب اياه الخ) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع (قوله فخرج الاحساسات الخ) أي على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تمييزاً بين المعاني (قوله يردعليهم) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لا يكون عينا بل هو معنى (قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علما مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك أولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن ههنا الخ) أي من ورود هذا السؤال الخ قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التمييز كذا نقل عنه فحينئذ يصح البناء المذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على أنها لا نقائض لها

(١) أي الطرفين من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الايجابية والسلبية (منه)

عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أولا وقوعها ومن وقوع المحمول أولا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين بين (قوله فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجيء بمعنى الايقاع والانتزاع يجيء بمعنى الوقوع واللاوقوع أيضاً كما سبق * قال الخيالي أي لتمييزها الذي هو الصورة * ولك (اذ)

أيضاً ان تحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التمييز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله نقيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما قاله الخيالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة لمتعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا وتحتمل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف الشك والوهم فليتأمل

(قوله اذ التصورات صفات لا نقائض لها) علة لقوله على أنها لا نقائض لها (قوله أي البناء على انه لا نقيض لتميزها) قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على ان لا نقيض للتصورات لا على ان لا نقيض لتمييزها اذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على انه لا نقائض لها انتهي اقول هذا انما يكون سهوا اذا اريد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما اذا اريد انه يلزم البناء على ان لا نقيض للتميز فلا يكون سهواً ﴿قال الخيالي انما هو في المتصور بالكنه﴾ اذ الشيء لا يحتمل رفع كنهه عنه ﴿قال الخيالي لا في المتصور بالوجه﴾ ان اريد السلب الكلي فغير صحيح اذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بنقيضه أصلا لا يحتمل الشيء ان يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالانسان المتصور بالاول لا يحتمل ان يتصور بالثاني وان اريد رفع الايجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله انما هو في المتصور بالكنه بل الصواب حينئذ ان نقول انما هو في المتصور بالكنه وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني ان الشمول الخ) أفاد عدة اشياء (الاول)

اذ التصورات صفات لا نقائض لها على مازعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على انه لا نقيض للتمييزها اذ لو كان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصورات لكان عدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه (قوله مما لا نبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضا) أي لتميز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم النقيض) لان شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وان كان للتصورات نقيض (قوله قلت هذا انما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا نقائض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنياً عليه (قوله على ان بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا المعنى ولا تستوفيه على مالا يخفى على التأمل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق انه ان اسم النقيضان بالمتمانعين الخ) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون لا في التصديق ومعني التنافي ان لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والانتفاء أو في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني اذا

(١) وهذا مدفوع بان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شيء بالنسبة الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى احدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

ان الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض فالظرف في العبارة واقع على سبيل التنازع (والثاني) ان كونهما واقعياً على الزعم (والثالث) ان عدم المنافاة بين البنائين اذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) ان التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والمحشي الخيالي افاد الاول دون البواقي ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله في الواقع وان أريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المنافاة له منافاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لافاد البواقي أيضاً { قوله مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض الخ) ان اريد به الاعتراض على قول الخيالي لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير حيث فسره بقوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض النقيض فالصواب حينئذ ان يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقيض بترك العدم وان اريد الاعتراض على قول الخيالي على ان بناء شيء على شيء حيث فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر بناء شيء على شيء بان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض فيكون معنى قول المحشي قول احمد بناء على انه كل متصور على تسليم انه كل متصور ويكون معنى قوله اذ ليس على تقدير عدم فرض النقيض ليس مبنياً على عدم النقيض ففيه ان الواقع في التعريف نفي احتمال النقيض وهو يصح ان يكون بانعدام النقيض وان يكون بانعدام الاحتمال مع وجود النقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم ان نقيض التصورات متقدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام النقيض على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) عطف على قوله عرفوا (قوله فلا يرد مايتوهم) تفريع على قوله فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان وحاصل الايراد ان قول الخيالي اذ لاتمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فما ذكره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على نقيض السلب)لان نقيضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شئ الخ) وجه الاقتضاء ان الضمير المجرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشيء السابق مايعم الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لا وجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات لشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزأ من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يراد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم رفعه عن شيء فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتا لشيء أو يكون اثباتا للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض ثبوت الضاحك في نفسه أو اثباته لشئ غير الشئ الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ايماء الى هذا الاولى حيث قال بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشئ ولم يقل اثبات الضاحك لشئ فتأمل فانه أقوم قيلا * فلا تتبع من دون الحق سبيلا (قوله لحق العبارة ان يقول رفع كل شئ الخ) فبتبديل القضية يندفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة الكلية أعم من موضوعه فيجوز ان لا يكون بعض النقيض رفعاً بل ايجابا ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان النقيض كل موضوعا لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فبترك التعميم المذكور في كلام الخيالي * واعلم ان الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا)فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية * قال الخيالي لا يقال الحركات من الاعراض النسبية * اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمانع أيضاً مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقيسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات فلا يرد مايتوهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافيين وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتا في نفسه (منه)

(٣) الاول كالضحك مثلا والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسما من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسمين الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

كل شيء محمولا لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات (قوله وتصور له) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلامنا في الثاني لافي الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر لحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل واللاشيء (٤) كلي وأمثال ذلك فليتأمل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة فهو العقل لاغير وان أراد السبب المفضي في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذ الماهية لاتخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم الحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لا متعقل به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له أفرادا ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعقل (منه)

والفعل والانفعال وأما غير النسبي فهو الكم والكيف ثم ان في الاعراض النسبية أمرين أحدهما النسبة والثاني الهيئة الحاصلة للشيء بسبب تلك النسبة لحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بها تعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي ثم انه اضطربت مقالتهم في ان الاعراض النسبية التي هي المقولات السبع أهي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آنين في مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة فالحركة من مقولة الاين كما صرح به صلاح الدين الرومي والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فنشأ السؤال اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب ان الحركة عبارة عن الهيئة الحاصلة بالنسبة لا نفس النسبة

(قوله لكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ماوضعت هي له بها لا بغيرها فلو أدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ماوضعت هي له لا بغيرها مع أنه صرح بهذا الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسهما بل بخصوص المادة والمحل أعني الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائياً) (فان قلت) كيف عممه مع ان الانشاء لا يتصف بالصدق والكذب (قلت) لان هذا القيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله والمثبت بالعلم العلم بتواتره) ان اريد به الالزام فيكفي ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره وان أريد التحقيق فالواجب ان يقال والمثبت بالعلم العلم بتواتره تأمل ۞ (قال الشارح وأما خبر النصارى الخ) جواب معارضة للدعوى الكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعنى) نقيض المدعي الكلية وأما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم ولا يخفى ان هذه السالبة الكلية

يخلق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله حاصله اختيار الخ) أي المراد السبب المفضى في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاقتصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم (قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجعل السبب في تلك الادراكات العقل مجال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام امافي العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم الملكي والجني وأياما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانساني لايلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على مالا يخفى (قوله فانها مبنية على ان النفس لاتدرك الخ) قالوا في اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه جسم أبيض طيب الرائحة حلو والحاكم لامحالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لاترتسم فيها صورة المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر لان الحس الظاهر لايدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعاً أي اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله اشارة الى انهما لايتقاطعان) فيه ان التلاقي (١) يحصل عند التقاطع أيضاً فلاتكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال الخ) أى في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ لينتدفع به الايراد بكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي (قوله فليس بشيء) بل هذا مؤيد للايراد المذكور (قوله لانه ادراك الشيء الخ) أى لان ادراك العقل الكون في المكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله ومثله) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لايعد محسوساً وكذا لايعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ) المعني المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ماوضع كل من الحواس له بها لابغيرها لاماذكره الشارح وهو انها لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى على مالايخفى والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله فان الخبر كلام أى مركب تام) أعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا وهو ماتضمن كلمتين بالاسناد (قوله فحينئذ كلمة ماعبارة عن الاثبات والنفي) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان اثبات العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لانفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الخ)

(١) لعل اطلاق لفظ التلاقى فى عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)

(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعني لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

الى هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ اذ حاصله ان كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شئ مما هو كذلك بموجب للعلم (قوله وان كان الاول) أي كون الخبر المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيجيء من قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لكن ذلك يقتضي كونه صوابا لاأظهر ويمكن ان يكون وجه أظهريته انسبيته لسابقه فعطف الانسب عليه عطف العلة على المعلول (قوله اذ لاحاجة حينئذ آلى جمل الخبر بمعني الاخبار) وكذا الى جمل اضافته الى المفعول ولم يذكره لان كون اضافته الى المفعول متوقف على كونه بمعني الاخبار وانتفاء الموقوف عليه يوجب انتفاء الموقوف (قوله هذا) أي كون علة عدم الاحتياج الى التمحل عدم الاحتياج الى جمل الخبر بمعنى الاخبار فلا تغفل (١) هو الظاهر من تقرير المحشي حيث فرع الاحتياج الى التمحل على كون الخبر بمعني الاخبار وكون اضافته بمعنى المفعول وقد ثبت ان علة عدم الشئ انتفاء علة وجوده وانما قال الظاهر ولم يقل هو المعلوم لان علة الاحتياج الى التمحل مجموع الامرين والكل ينتفي بانتفاء أحد أجزائه أيضاً فيجوز ان يكون المنتفي ههنا الجزء الاخير فقط وان كان الظاهر انتفاء المجموع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وان كان اعم تأمل) فيه ان اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالزام (قوله وفيه انه لا يصلح فذلكة) أي خلاصة ومحصلا للتفصيل أي الاجمال بعد التفصيل (قال الخيالي والتحقيق أن اجتماع الخ) يعنى ان افادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته

يعني ان العلم بوجود كل معلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) اذ يحصل بدون الخبر المتواتر أيضاً كخبر الرسول عليه السلام مثلا (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص عند مالم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلا لايحتمل العلل غير التواتر كذا نقل عنه (قوله ان الخبر بمعني الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى أي إخبار اليهود الى النصارى (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني ان عطف اليهود على النصاري يقتضي ان يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافا اليه معطوفا على الخبر المضاف الى النصارى سواء كان بمعنى الاخبار أولا وان كان الاول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة الى التمحل) اذ لاحاجة حينئذ الى جمل الخبر بمعني الاخبار فيصح المعني على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر من تقرير المحشي رحمه الله لكن الحق ان الخبر بمعني الاخبار جزما لان الخبر بمعني المركب التام المحتمل للصدق والكذب لايتعدى الى مفعول لابنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه(١) في الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الي الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ أصل المخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك أولا لم يجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من مخبر بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق شرط التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله وبالجملة تخلف العلم دليل العدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى دليل على عدم تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم وان كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه انه لايصلح فذلكة لماقبله وقد جعله فذلكة له (قوله لكنه كاف في الجواب) لايتوهم من هذا ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سببا ذلك على

(١) أي الى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الاضافة الى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو في الاول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأبيد الخ وأما على تقدير الاضافة الى المفعول فحينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

(١) أي لا تغفل عن جواب آخر له قد سبق وهو انه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الالزام لان الجواب منع (قوله نقل عنه انه أورد الخ) منشأ الايراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الخيالي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز ولان كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم والى بعضهم لا جعله اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الخيالي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرية اعم من الآخرية بالكلية أو في الجملة فنقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبغي) هذه اللياقة بالنسبة الى ما قاله الخيالي في الجواب يعني ان ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لامكان تطبيق ما قاله الخيالي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم ﴿قال بعض الافاضل﴾ يلزم عدم(١) الفائدة حينئذ بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلالهم مثلا والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما ان العطف يدل على المغايرة) (ان قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الآية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل الثاني ان العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباريا(٢) وان كان الاصل والراجح التغاير الحقيقي

---

(١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)

(٢) التغاير الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله اكثر من ان تحصى (منه)

مالا يخفى (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) أسبابا باعتبار تعدد المخبرين وأخبارآتهم والا فالخبر واحد (قوله واما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يوهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على مالا يخفى (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه انه أورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الآية) وجه التأييد أمران أحدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول منتف

---

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)

(٢) لكن هذا لا ينفي المباينة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

(قوله وثانيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخصص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول(١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة والف وأربع وعشرون الفاً فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن(٢) لكون ثبوته ظنياً فلا يفيد القطع كما سيجيء من الشارح في بحث النبوة (قوله ولو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لو لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط النزول ومع قيد الاولية جواب عن السؤال عن تكرر النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلا على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما أطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أواطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظر الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاما على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف الاستغراق

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام أزيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولا وأيضاً تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر متكرر النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات وقيل

(١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة لكون الرسول أعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه)

(٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

---

(١) من الامرين اللذين هما وجها التأييد (منه)

(٢) وافادته الظن انما تكون اذا كان مشتملا على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله اما لانه لافاعل غيره) بناءعلى ان العبد كاسب لافعاله (قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيره فاعل أيضا بناء على اطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أومايقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتنبي لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعد السحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو مايقوم مقامه لاشتراط المذكور ﴿ قال الخيالي هذا الامكان هو الامكان الخاص ﴾ اي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفرداً كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهيئة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئة وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق الاعدادوالتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطا للامكان أو وقتا له ثم انه لايخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أعم من النظر في نفسه وأحواله أو اعم من النظر في نفسه واحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق(٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لايصدق التعريف الا على بالنظر الدليل المشهوري للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضا وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضا لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو الممتنع لايصدق على دليل أصلا وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتا له وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لايصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو مايقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبيء (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ) أي يجب ان يعمهما لان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول والا يكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل الخ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلا (قوله اذ لايجب تلفظ المدلول) أي لايلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله (قوله فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره) تعليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري فحينئذ يلزم ان يكون المراد

(١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرائن كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضا (منه)

(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)

(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد ابتنائه على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيق أيضا ولو عمم الى جزئه أيضا لايصدق الا على التحقيق أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغواً ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لايختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل أصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبا مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا في ضمن الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فنضرب أولا الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة في التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالمجموع أحد وثمانون فليتأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد ان يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلا فلا نسلم ذلك لان النظر لايتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فمسلم لكن لا نسلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالاضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة ﴿ قال الخيالي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة ﴾ فيه انه اذا علم احدى القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا أو غير بين أو لاينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون اللزوم بينهما نظريا غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقاً كما يخرج ماعدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام ﴿ قال الخيالي لكن يمكن تطبيقه ﴾ بان يعمم العلم به الى العلم (٢) باحواله ﴿ قال الخيالي من

بالنظر فيه مايعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل المحشى لهذا قال فيما سيأتي فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافيات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئا وحاصلا منه اما بطريق جرى العادة أو الاعداد أو التوليد (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول) أجيب عنه بان ليس المراد باللزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو لايقتضي ان لاينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ماهو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لايعرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ماهو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء

(١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعا لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فعلى هذا يكون الدليل مركباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

(١) ويكون الامكان العام في الصورتين الاولين من النظر فيه متحققا في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حلل من أحواله (منه)

حيث حدوثه ﴾ أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تدبر (قوله بل لابد من العلم الخ) بل لابد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الحيثية شرطاً لاوقتاً اذ قولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول (١) مادام كاتباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فان قلت الحدوث ضروري للعالم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعام الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعام لايوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح باوفقية الثالث للثاني مع امكان أوفقيته للاول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط الخ) الاولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحوالها (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول) فيه انه على هذا لا موافقة له للاول أصلا لانه لا يصدق على

المفرد فما معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الاول ﴿ قال الخيالي وتخصيصه مثل الاول ﴾ بأن يراد من العام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لايشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الا ان يقال تعميم العلم به الى العلم به من حيث حال من احواله يدخلها لان الترتيب والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره المحشي قول أحد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجا عن مذاق الكلام ﴿ قال الخيالي وأما مايظهر على يد مدعي الالوهية فليس بتصديق له ﴾ جواب نقض اجمالي حاصل النقض ان دليلك جار في خبر مدعي الالوهية والمدعى وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد (١) من العلم بان كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لايخفى ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعام لايوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب ان لايجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لايضرنا وان أريد ان لاموافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فممنوع اذ التصادق في مادة موافقة مابينهما في تلك المادة الا أن يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لامنه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول فليتأمل (قوله والصواب تعميم الاول) بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر والله أعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله قصد به التصديق) ويعلم ذلك القصد بالقرائن (قوله هذا خلف) وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف بل كفر (قوله فلا يكون كاذبا)

(١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه)
(٢) لكن المتبادر من الاول أيضاً ذلك على مالا يخفى (منه)

(١) المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكور ان للمشروطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمسية للقطب (منه) (٢) فانه لايشتمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للعادة لئلا يلغو قوله تصديقا له في دعوى الرسالة فان قلت كيف يشتبه السائل ويورد النقض مع ان قوله في دعوى الرسالة يخرجه بلا شبهة والسؤال لابد ان يكون مبنيا على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على انه لامدخل لذلك البعض في العلية وههنا المدعي ايجاب خبر الرسول العلم فلو أقيم الدليل بدون ذلك القيد اثبته أيضا وتقريره ان خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد ان كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه كان هو صادقا في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضا لان مدار الصدق كون الامر خارقا وكونه مقارنا لقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لانتفاء قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الالوهية والمتنبي ﴿ قال الشارح واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها ﴾ فيه بحث ظاهر اذ الصدق لا يستلزم العلم اذ رب صادق لا يقع الظن بمضمون ما أخبر به فضلا عن العلم والجواب ان

المراد واذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام في اثبات المرام ان خبر الرسول خبر من أظهر الله لنا المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج ان خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق وكل معلوم الصدق فهو يوجب العلم بمضمونها ينتج ان خبر الرسول يوجب العلم بمضمونها ﴿ قال الخيالي نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً ﴾ اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب فادعاء ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ماقاله المحشي قول أحد من ان الاستدلال مايستفاد من الاستدلالي لا مايتوقف عليه مطلقاً يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال (قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضا يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطلان في نفسه لكن المعلل يحرر مدعاه بان كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الخيالي فيبطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى ﴿ قال الخيالي فتأمل ﴾ لعل وجهه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الاكبر له بالبداهة بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهيا كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الخيالي من ان المراد باحتمال النقيض ههنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الخيالي في بيان التعريف الثاني للعلم ان المراد من النقيض نقيض التميز والاحتمال لمتعلقه والتميز في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان فمعنى عدم احتمال النقيض ههنا عدم احتمال متعلق التميز الذي

كاذبا) لان الكذب من الذنوب (قوله الى ترتيب هذا النظر) وهو انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال) أي تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة) فيه ان الاستدلالي (١) مايستفاد من الاستدلال لا مايتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلالياً ولا قائل بكون التصور استدلالياً (قوله نعم تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلا الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهياً باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته بالاعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لغواً ان يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه مافيه) قيل وجه النظر انه لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر

(١) لايقال ليس المراد بالاستدلالي ههنا معناه العرفي لانا نقول حينئذ لايلائم تفسير الاستدلالي بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

يوجبه العلم نقيض ذلك التميز ومعناه فى التصديق عدم احتمال الطرفين نقيض الايقاع مثلا والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لاما يعم الامكان الذاتى والامكان الذاتى في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آبية عن نقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية عن الاتصاف بنقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع فى أكثر القضايا لاتأبى عن نقيض النسبة المدركة الواقعة فى نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة ايجابا أو سلبا اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه فى نفس الامر آبية عن نقيض تلك النسبة وان لم تكن آبية عنه من حيث هي هي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف فى بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح الشمسية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لامعنى له لما مر من ان المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بان يراد من احتمال النقيض أعم من احتمال متعلق نقيض التميز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق نقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل المحشي قول أحمد لهذا الاحتمال بادر فى آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعده ماامر فان قلت قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال النقيض ههنا وفيما سبق على الاعم منه فبم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبأن المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز العقل النقيض لاحالا ولا مآلا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن فيه تجويز العقل النقيض مآلا لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على

من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا مايعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مغن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات تأمل (قوله والاقرب) (أي)

مافي الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب والسلب على مافى شرح المواقف وأما هنا فبقيد الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت (قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ) قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لاقول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثانى وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى انه يشعر بان تفسير المحشي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولا كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثانى كونه تخصيصا من غير مخصص فقوله والاقرب من تتمة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما نذكره وحق التفريع حينئذ ان يقال فما أفاده خبر الرسول علم مشتمل لقوة اليقين وكمال الثبات بحيث لايشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلا مركبا لاعلما وليس كذلك ويلزم ان يحصر العلم في مثل الانسان حيوان مما لايحتمل ماهية الموضوع نقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آب في نقيض نفسه سواء كان موجوداً أو معدوما فالامكان بهذا المعنى مسلوب عن جميع الاشياء اذ لايجوز سلب الشيء عن نفسه ونقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آبية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من يثبته بدليل علما لاجهلا مركبا اذ عليه ان متعلق التميز فيه لايحتمل نقيضه لان النسبة وان كان الواقع نقيضها فذاتها آبية عن نقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

 (قوله أي في وجه التخصيص بالذكر الخ) يشعر ان ما ذكره يدفع سؤال التخصيص فقط وليس كذلك بل سؤال الاستغناء أيضا فالاولى ان يقال في التفسير أي في وجه الاحتياج الى الذكر ووجه التخصيص تدبر (قوله قيل المقصود من ذكر هذا الكلام) هذا جواب عن سؤال الاستغناء وسؤال التخصيص معا أما الاول فيندفع بوهم حمل العلم على مطلق الادراك مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله وهو يوجب العلم وأما الثاني فيندفع بكون العلم الواقع فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي (قوله يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك) فيه ان الغيرية المصطلحة بمعنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ولا يخفى ان النفس يتصور ان تكون بدون متصور بل واقع كما في المجنون ﴿ قال الخيالي ففيه رد لفرق المخالفين جميعاً ﴾ ففيه رد للسوفسطائية أيضا حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعا فتخصيص الشارح ليس بأولى

أي في وجه التخصيص بالذكر ان مراد المصنف الخ قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم يوجد في أوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي (قوله لا عن الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الاجماع (قوله مبني على المسامحة) بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك) اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو نقيض ما مر ومحصل الجواب(٣) عنه بمنع الالية وكذا بمنع الغيرية واختار المحشي الاول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضاً لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متغايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في انه سبب لادراك النفس والنفس هي المدركة لا سبب الادراك (قوله اذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني انه لو كان دليل السمنية يلزم ان توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لان هذه نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر بحثا عن حال النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لان هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا) يعني ان من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها أيضا أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فاذا نفي العلم بها يبطل دعواها

---

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً استحال في العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (منه)

(٣) ومحصل هذا الجواب هو ان يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز ان يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوي الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فان قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة والدعوى الاولى دعوى نفس الافادة (قوله بان يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا)أي اثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة انما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزمة للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة لان النتيجة ههنا هي كون النظر المخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره ان التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق (٢) بافادة التصديق بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفا عليه

وهذه معارضة في مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان يذكر كلا المدعين (٢) في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبه في سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها (قوله اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا أثبت الكلية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دوراً (قوله وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد) قال الشارح هنالك فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبني الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة أو اكتسابا على ماتقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وبتحقق الملزوم وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)

(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف ان المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود منها ترتب على العلم بها بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها علما وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها ويحتمل ان يكون هذا توجيها آخر غير ماذكره المحشي انتهى كلامه تدبر (منه)

(قوله في القياس الاستثنائي الخ) أي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور) ان أراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لايثبت كونه من افراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لايخفى وان أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخيالي انه لم يجعل الكلي واسطة بل جعل اثبات الكلي عين اثبات جزئيه تدبر (قال الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر الخ) والمدعي النظري ههنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد

والنظر المخصوص الذي يثبته هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحدوث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لاخصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعالم لكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الاقتراني الذي أخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيدين للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي بكون النظر المخصوص مفيداً للعلم (منه) (٢) لان النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتيهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بديهي ثم اعلم * ان الشارح اعتبر أمرين الاول كون النظر المخصوص معبراً بخصوص ذاته لابعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المخصوص في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لاالقياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لايثبت القضية الكلية كما لايخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لايكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر مخصوص بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو جزأ من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وفائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلا لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل ما دخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتا للقضية الكلية نظريا محتاجا الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظريا ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي القضية الكلية نظريا اذا عرفت هذا

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهي من هذه الحيثية مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بديهة وكسباً باختلاف

فلنشرح ما قاله الخيالي قال (حاصله انا نثبت الكلية أي القضية الكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية) أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر مخصوص القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لايطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لايثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان لتلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلية شخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا نثبت الكلية بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظريا بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بديهياً وعليك بتغيير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال ﴿ قال الخيالي فاللازم ﴾ أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المخصوص الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خلل فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحيثية الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأبي عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأبى عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لايخفى ويمكن الجواب(١) فتدبر ﴿ قال الخيالي لان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب﴾ لابد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاولى يحتاج اليهما ألبتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاولى فالمراد من السبب ههنا ما يكون مؤثرا في اذعان النسبة الحكمية مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لامؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري مالا يكون بمباشرة سبب أصلا وكذا البديهي لحمل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه مايخص البديهي الاولى بل مايعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على اطلاقه لايحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل يأبي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيرا أعم لاول التوجه لمجرد التميز عن الاستدلالي فالمراد حينئذ من أول التوجه مايخص البديهي الاولى لكن لما كان الظاهر في التفاسير المساواة لنفي الملائمة وربما يوهم (٧٨) كلام الخيالي انه على تقدير عدم جعله تفسيرا لاول التوجه توجد الملائمة بين أول التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان مايحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين فتدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا علة لمطابقة المثال الممثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به مالا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع أقسام البديهي بل لو كان (٣) لكان في الاولى والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل يأبي لما سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الخيالي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ماكان كذلك فلا يكون مثالا للضروري وجواب المحشي منع الكبرى بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثالا للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فبيان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

العنوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستملحة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشددها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يجعل تفسيراً له لكان مستدركا محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيراً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية ثبوت المحمول للموضوع على مالايخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

(احتياج)

---

(١) أي الجواب باختيار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظا ويمكن الجواب أيضا باختيار الشق الثاني بجعل اسناد الاثبات في الموضعين الى الضمير مجازاً من قبيل اسناد حكم الكل الى جزئه (منه)
(٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لاأولوية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافيا لقوله وما ثبت منه ولتمثيله بان الكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصورا لاعظمية وتوجيه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضا على الالتفات (منه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حينئذ بما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اصلا ولا احتياج اليه ويمثل للاول بمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يتمشى حينئذ سند المحشي وهو تفسيره اياهما بما فسره فلا يصح تمثيل المصنف فبيان كونهما قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تتمة السند على ان السند لا يمكن في صورة كونهما قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حينئذ بما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند ههنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتي بتعريف يشتمل على تقسيم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولا أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تمثيله المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه

قصر التمثيل في صرف العقل

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود اهمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملا بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهملا انما لزم من تفسير البديهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلا لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف أن ما ثبت منه بالبديهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول المحشي رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسير له والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعر ان لتفسير الاكتسابي دخلا في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا ينافيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهملا انما لزم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقي فيه ان كون حال ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخيالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ للسؤال الثاني أيضاً حيث أورده عقيبه عطفاً عليه مع ان منشأه غير ذلك (قوله وما في قول المحشي رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجموع لا من كل واحد منهما ﴿ قال الخيالي فكان قسيم الشيء قسماً منه ﴾ المراد من الشيء ههنا الكسبي ومن القسيم القسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسيما للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسما منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداية تناقض فثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تينك القضيتين غير متحدين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول ﴿ قال الخيالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ﴾ والحاصل ان بين الكسبي و بين الحاصل بنظر العقل عموما من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموما من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب البداية مثل للضروري بالعلم بان الكل اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور فتمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان الكل أعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضروريا أو استدلاليا مقرر فممنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل بل نظر العقل فيه ليس باختياري وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فسلم لكن لا يجدي شيئا اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيفيد

غير خاف (١) (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاولى والاليق (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة دائما وههنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول الكنه ممتنعاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحسيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهة هو موليها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منهما موليها أي متوجهها أو لكل من الحلين وجهة هو موليها تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضروريا كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسم الشيء قسما منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يخيل التناقض المذكور ابتداء وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام (عموم)

(٢) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ماذكرناه (منه)

---

(١) أي مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا الكل اعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم)أي الحاصل من مفهومه على ماذكروا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الاقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الانسان اما أبيض واما اسود مثلا في تقدير قولنا الانسان اما انسان ابيض واما انسان أسود ﴿ قال الخيالي والمقسم هو الحاصل بالاعم ﴾ المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل اعم كان الحاصل منه حاصلا بالاعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع اسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع ان كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة اعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والاقسام ههنا عموم من وجه أولا وهذا الكلام ههنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بحذف ضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة)اعلم ان المخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن فتكون عاملة في المبتدأ والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف (قوله وفي قوله عشقي لمن ان محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المفرد فيصح ان يقع مفعولا ليعرفوا (قوله ففي البيت ان العلم والمعرفة واحد) لان المعرفة استعملت هنا في المركب وهو ظاهر والكلي لان عشقه ليس بجزئي حقيقي بل له ميول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط أو الجزئي (قوله وقيل اراد بالشيء الخ) جواب آخر بدل ما نقله الخيالي بقوله قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت والمراد منه تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه انه خلاف الظاهر اذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى صحته مطابقته للواقع) ان قلت هذا يوهم أيضاً كون الالهام من اسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عم الشيء للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللاوقوع لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين وبالعكس (١) ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشيء لزم منه ادعاء انه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه (قوله فادرج لفظة الصحة اشارة الى هذا) وفيه انه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما ان الشيء ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من ان هذا انما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم ﴿ قال الشارح الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ﴾ اذ الالهام ليس من أسباب معرفة فساد الشيء أيضاً والتخصيص يوهم كونه من اسبابه (قوله صح عند الناس اني عاشق) تمامه * غير ان لم يعرفوا عشقي لمن * أي غير انه بحذف ضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة وفي قوله عشقي لمن ان محذوفة أي لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا ففي البيت ان العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) وقيل اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها اذ يتم المقصود بدونها ويمكن ان يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة (١) الى هذا بل يقال كما ان لفظ العلم مشتهر في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور ولذا قيل اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني وحينئذ اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) اذ يتم المقصود بدونها (قوله وايهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببيته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود

(١) هذا انما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق (منه)

---

(١) العكس ههنا يحتمل الامرين فان معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الاول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفياً كان أو اثباتا) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيراً للصحة بالتقرر والتحقق اذ هو يباين معنى الثبوت بل تعميم الشيء للنفي والاثبات لانه لما عمم الشيء للنفي والاثبات فمعرفة عدم تحقق النفي تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه سبباً لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا النفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان تعميم الشيء للنفي والاثبات مبني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يعم الموجود والمعدوم لا ما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد الخ لان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نفياً كان الخبر أو اثباتا (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومة وحاصل ما سيجيء من الشارح ان المصنف يدعي حصر الاعيان في الجسم والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز ان تكون عقولا (١) مجردة كما اثبتها الحكماء وتكون تلك قديمة ثم يدفعه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات أي حدوث الاجزاء المعلومة فالمشار اليه هو الجواب وحاصل (٢) ما سيجيء من الخيالي قريب منه ووجه الاشارة ان ما يعلم به شيء آخر لا بد وان يكون معلوما في نفسه وفيه ان هذه الفائدة والاحتراز عن الاجزاء الغير المعلومة ان حصل مما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله المحشي جزئياته من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار أجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومة يشعر بعمومهما لغير المعلومة أيضاً والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لا دلالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وليس مثل الحيوان كما سيجيء فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقاً على الجنس باسره (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزأ من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك بين الاجناس لم يجز اطلاقه على زيد مثلا ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك واللام لاستغراق الاجناس يعني يكون اشارة

عدم سببيته لها وانما قال وابهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفياً كان أو اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية ههنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كأن (١) ههنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة كما سيجيء (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى. (قوله الى ان المراد الخ) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فمراد المصنف به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون

(١) أجيب بان كلمة كأن اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه)

(٢) اعلم ان الشارح فيما سيجيء ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على الوجود ومبدأ له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على القدر المشترك أيضاً فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حزازة وهي عدم الملاءمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسما للكل على ما لا يخفى (منه)

---

(١) وهي ليست بجسم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه (منه)

(٢) وهو ما سيجيء من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة (منه) (٣) معنى باسره بجميع افراده والا فما معناه (منه)

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشي عالم ثم كل جماعة كثيرة من كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله ثمانية عشر الف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين الف عالم أربعون الفاً في البر وأربعون الفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصي عدد العالمين الا الله تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للكل فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال في الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان أصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم ان القصد الى استغراق أفراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس بصيغته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق على واحد من أفراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا يطلق على كل واحد منها قلت لما كان العالم مطلقاً على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين أي كل محسن وقولك لا اشترى العبيد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل أفراد الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كانها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزاء أفراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولعل المحشي لما نظر الى امكان حمل مراد المفسر بتكلف قال نوع حزازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مراداً لمن فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد به كما كان شاملا له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح) قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل بقوله كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض انتهى ويمكن ان يقال قوله من الاجسام والاعراض ان كان من تتمة التعريف يخرج الجواهر والا يدخل (١) صفات الله لانها ممكنة قديمة صادرة عن الذات بطريق الايجاب عند أهل الحق (قوله لربما يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد أو الى الحقيقة) وانما قال يتوهم لان الاصل في لام الاستغراق استغراق أفراد مفهوم اللفظ ومفهومه هو القدر المشترك وأفراده هي الاجناس فلو حمل على استغراق الاجناس فلا يشذ عن العالم ممكن اصلا لان المراد من الجنس جميع أفراده فيتم المقصود لكن لما كان بمنزلة الجميع كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول أفراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنسا واحدا (قوله مطلقاً على الجنس باسره) أي بجميع افراده فحمل الاستغراق على شمول أفراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستغراق حاصل من قبل (قوله نزل منزلة الجمع) أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع أفراد الجنس بخلاف الجميع فانه يكفي فيه الكثرة فان رجالا لا يستوعب جميع أفراد الرجل

---

(١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)

(٢) وفائدة التأكيد دفع توهم ان يراد اكثر الاجزاء تنزيلا للاكثر منزلة الجمع (منه)

(٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسره (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحيوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من أفراد الجنس جزء مماصدق عليه لا جزئي والكل لايصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة باسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيد به احترازا عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لابد له من مادة ومدة عند الحكماء وانما خصص العنصر لان الفلك لايقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين) أقول يعني دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم بتغاير الامكانين فان أراد بقوله ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني فممنوع اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان أراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فسلم لكن لايلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعى بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا (قوله صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى على المتأمل المنصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يتعين فسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعا في النسبة واللغة أو اصطلاحا من نفسه انتهي وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاي معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعني من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايراً لما اصطلح عليه الآخر كان لفظياً ظاهريا راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اطلاح لفظ في معني اصطلاحه فى معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعني وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسهما كان النزاع نزاعا لفظياً لاحقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهي كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لايطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات أجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفرده أيضاً كزيد مثلا تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أى من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لابذاته فلايصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد فنفسه فقام بالجسم) فيه أن هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة فى الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولا) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل المثلث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا طول وثانياً عرض وثالثا عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله يحقق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة فى الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه مافيه (قوله وان كان لفظياً راجعا الى اللفظ واللغة) على معني ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على مايراه الآمدي وانما قال كما وقع فى المواقف لان ماوقع فى كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى

(١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لابالذات (منه)

النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وان كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في ان هذا المعنى في أي شيء يحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعا حقيقيا معنويا ثم قال صلاح الدين فقول الشارح في ان المعنى الذي الخ يشير الى ان للجسم معني معيناً اختلف في تحققه انتهي وهذا نزاع معنوي وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بان يراد من قوله في ان المعنى الخ في ان معني من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بازائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعا له لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه ام لا يعني هل وضع اهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على مالا يخفى على المتأمل المنصف (قوله فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهي فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الغفلة عن قول الخيالي بالفعل ﴿ قال الخيالي حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ ﴾ وتقرير المقام هو ان كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الايجاد له تعالى ينتج ان كل افتراقه ممكن الايجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الايجاد له تعالى فعند اخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لان التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد ههنا جزء لا يجزأ ينتج ان كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى اجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا تجزأ لان الكل لا ينحل الا الى ما تضمنه من الاجزاء وبيان ان ذلك الواحد ههنا جزء لا يجزأ ان ذلك الواحد إما ممكن الافتراق أولا والاول باطل لانه حينئذ يكون تفريقه مقدوراً (٨٥) له تعالى فلا يكون واحد بل اشياء لانا قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة الى الفعل وفيه بينا ان فيه مفترقات كل منها واحد فيلزم خلاف الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله ان اريد الوحدة التي الخ لأنا نختار الشق الثني ولا يضر كونه أول المسئلة اذلا مجال لانكاره وههنا بحث من وجهين (الاول) انه يكفي في الاثبات ان يقال الجسم تفريقه ممكن فلو خرج تفريقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى الجزء بالفعل ففيه جزء لا يجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان الا ان يقال اذا لم يعتبر في خروج التفريقات الممكنة الى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان للمانع ان يقول يجوز ان يكون خروجها الى الفعل (٤) محالا وان كان ممكناً وهما أو عقلا (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر اذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع لكن خروجه الى الفعل ممتنع نظرا الى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما ان قيس الى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المنع اذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) ان المدعى ان كان اثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزء والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يثبته اذ لا يلزم من انتفاء المركب الى اجزاء بالفعل الا وجود ذوات الاجزاء فيه سواء كان بعضها متصلا ببعض أو منفصلا لابد لنفي ذلك من دليل وان كان اثبات ذات الجزء وان لم يكن على صفة الانفصال

على المتأمل المنصف (قوله وان كان مطلق الخط الخ) فيه ان الخط المستدير لاينافى الكروية (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) أي كل واحدة منها أكثر مما يعد بصيغة المضارع من العد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدباغي حيث قال منشأ هذا الاعتراض الخ ان الغفلة عن قول الفاضل المحشى بالفعل سواء كان مستقيما أو مستديراً ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلانه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة نعم يمكن ان يتوهم فيها خط مستدير انتهي (منه)

(٢) أي الانتهاء الى تلك المفترقات عند ذلك الاخراج (منه) (٣) أي يلزم ان يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

وصرتبـة المئات أكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحـداً الخ) ان أريد الوحـدة التي لاتوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هي معنى عدم التجزء فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لانسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر انما هو بكثرة أجزائه ويجوز ان يكون قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقـدار جواب سـؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع الاجزاء أصلا وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث انا لانسلم ان في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه الترديد المذكور ويلزم مالزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق لا الى نهاية (قوله اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا اللازم غير باطل ففي كلام الشارح لف ونشر مرتب فتبصر (قوله واما الانها عرض الخ) قيل القول بأنها عرض من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمـة غاية الامر انه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشئ الذي هو أعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لابد لهم من ان يفسروه بالاختصاص المذكور على مايشير اليه الشارح ونقل عنه في الحاشية واما الخروجها بقوله لايقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهي ويدل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لـكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على مالم يكن له تحيز أصلا لاذاتا ولا تبعاً كما ان الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك ان تستدل بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العرض) فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن قديمة لان العدم ينافي القـدم (قوله بجواز ان يكون تقدم القصد الـكامل الخ) قيد القصد بالكامل احترازا عن قصد واحد منا اذ قد يتخلف عنه المقصود لقصوره وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعـده الى تحريك الاعضاء والآلات وأما القصد القديم الـكامل فربما يستلزم المقصود استلزاما عقلياً بحيث يمتنع تخلفه عنـه زمانا فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً الى قصد قديم متقدم عليـه بالذات (قوله أي مستمر) أي لايعرض له العـدم أصلا بل لايجوز عروضه له وانما فسره به لان القدم أي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لايستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج في اثبات منافاة القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشروط متعاقبة لاالى نهاية)أي

(١) يعني ان حاصل الدليل الثالث الترديد بان يقال اما ان يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره والاول باطل والا لـما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

والتجزء فلا فائدة في اثباته اذ لا يضر اثباته اثبات الهيولى والصورة اذ مدار اثباتهما اتصال الجسم ﴿ قال الخيالي بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العرض ﴾ وتقريره ان الاعراض لو كانت قديمة للزم بقاؤها من الازل الى هذا الآن وبقـاء الاعراض باطل وأما على تقرير المحشي قول احد فليس الاستدلال بعدم بقاء الاعراض فقط بل مع ان القـدم ينافي العدم ﴿ قال الخيالى اذ القصـد الى ايجاد الموجود الخ ﴾ أي ايجاده الذي قد سبق على وجوده ممتنع بديهة لانا نعلم بوجداننا ان ما قصـدناه ليس بحاصل في وقت القصد والايجاد حاصل في وقت القصـد فيكف يقصـد فالبديهي وجداني ﴿ قال الخيالى والمحال هو القصد الى ايجاد الخ ﴾ والحاصل ان القصد اما ان يتعلق بما ليس بحاصل وقت القصد أو بالحاصل في وقته أو بالحاصل قبله والاولان جائزان والثالث ممتنع

(قوله فيطرأ عليه العدم) أي في المستقبل وان لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على ان كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل فيحفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً ما فعلى هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز ان تكون الشروط المتعاقبة الى وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الاخير أو الاخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للاخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورود السؤال حينئذ أوسع والى هذا الاحتمال (٢) اشار صلاح الدين حيث قال والمستند الى الموجب القديم قديم ان كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لانها مستندة الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وههنا

سند آخر وهو ان يكون المعلول بايجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكيم ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آنين في مكانين الخ) فحينئذ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم ان يكون السكون في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معا في الصورة المذكورة فلا يمتازان بالذات وليت شعري لم لا يجوزان يفسر الحركة حينئذ بالكون في آن أول في مكان ثان والسكون بالكون في آن ثان في مكان أول الا ان يقال انه على القول ببقاء الاكوان يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لان السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان تنتهي الشروط في المستقبل فيطرأ عليه العدم لانتفاء الشرط (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم ان تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين واعلم ان سؤال آن الحدوث وان لم يضر في اثبات حدوث الاعيان لكن يضر في حصر الاكوان في الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه ان ما حدث الخ) قيل عليه ان المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام في التعريفين على قولهم مبني على المسامحة والتحقيق ما قدمنا فلا يرد (١) ما ذكر أقول ان ظاهر السوق وان كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني انها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يندفع الايراد وأجيب عن الايراد بان اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به (قوله فلا يمتازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل الى آخر ثم الى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما في السكون الثاني تأمل (قوله والحق ان الحركة الخ) يرد عليه سؤال آن الحدوث على مالا يخفى (قوله ففيه أيضا اشكال) أي كما ان في قولهم كونان في آنين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا انه لا معنى للاولية والثانوية على تقدير بقاء الاكوان بل تكون الحركة حينئذ السكون في آنين في مكانين والسكون السكون في آنين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وهو انه على تقدير بقاء الاكوان لا معنى لتعدد السكون في التعريفين (قوله

(١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فان كان مسبوقا الخ (منه)

---

(١) وحينئذ يكون اطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الاخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للاخير فكل واحد منه شرط حقيقة لكن الاخير شرط بالذات وما قبله لا الى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً ان يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الاخير عبد الرحمن (منه)

(٢) ولعل المحشي قول أحد حمل كلام الخيالي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار اليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولان قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار اليه صلاح الدين لان انتفاء القدم على ما أشار اليه قطعي (منه)

السكون بالذات وبالعكس والفرق ليس الا باعتبار الآنات والامكنة وهو (١) لايوجب الامتياز بالذات نعم يجاب عنه بمثل ماسيجيء في القول الثاني في هذه الحاشية جوابا عن الايراد المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لايلزم المحال بوجه وهو أخص من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في منهوات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بانه جائز الزوال ولم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت (٨٨) الاجسام متماثلة الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لاتأبى ذاته عن قبول الحركة والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فما لم يقم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح ارادة الامكان الاستعدادي ﴿ قال الشارح وأنه يمتنع وجود ممكن الخ ﴾ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك

لان القدم ينافي العدم) ولا جواز للشيء مع منافيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم (قوله مطلقا) أي سواء كان سابقا أو لاحقا اما منافاته العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منافاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن المجرد يشارك الخ) تقريره انه يمتنع وجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت الباري تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب انا لانسلم بطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لانسلم وانما يستلزم ان لو كان المشترك أمراً ذاتياً وههنا ليس كذلك ولو سلم فما به الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود المجردات مما لادليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا لجاز الخ دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفي مالا دليل عليه لجاز الخ لان حضور الجبال الشاهقة عندنا ولا نراها مما لادليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبرى وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فممنوع وان أردتم عدمه

(عندكم)

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيهما فغير صحيح لان العين عند المتكلمين مخصوصة بالمتحيز كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكيم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حمل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على الترديد في الصغرى حاصله ان أردت انه لادليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

---

(١) فان زيداً في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية العجمي عبد الرحمن (منه)

(٣) لان المصنف قد فسر العين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر وعند الفلاسفة استغناؤه عن محل يقومه (منه)

وإن أردت أنه لادليل عندك فسلمة لكن الكبرى ممنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى (١) مسامحة لانه كلام على الكبرى أيضاً ﴿ قال الشارح ومعنى أزلية الحركات الحادثة الخ ﴾ جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فالملازمة ممنوعة ولما كان هذا المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بازلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد توهم انهذا المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى بداية ومذهبهم هذا لاما توهم لانهم يسلمون انه لاشيء من جزئيات الحركة بقديم فليس منعهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تناهي الجزئيات من طرف المبدإ أو أزلية المطلق فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شقي الترديد الثاني وأثبات بطلان التالي بان المطلق ليس بأزلي لانه لايوجد الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديما فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع للصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجود هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

عندكم فسلم ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوما عندكم ويكون موجوداً في نفس الامر فلا تكون المجردات مما لادليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور فأجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلا (قوله بناء على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء (قوله ان قات الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المباين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

لان الجميع لايوجد في الازل بل لا يجتمع في وقت أصلا بل يكون أزلياً بمعنى عدم بداية تعاقب افراده وقول الخيالي والاصوب ان يجاب الخ يعني ان الاصوب ان يجاب باختيار الشق الاول من شقي الترديد الثاني واثبات بطلان التالي اذ بعد تسليم تعاقب الافراد لا الى بداية لامعنى لابطال

أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا أعمين من صفة الواجب والممكن وذاتهما لم يتعين أن يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لايثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم للمدعى أيضاً (قوله لما فيه من تسليم المدعي) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يباين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه اعتراف بالواجب وتسليم للمدعي فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شيء عن شيء يتصور بان لايوجد المنفك عنه وبان توجد وهو المراد ههنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لايباين الواجب ولا ينفك عنه هو صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الخصم وهو الحكيم لايعترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليما للمدعي وهو

---

(١) ومبني المسامحة انه لما كان الترديد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاما على الصغرى (منه)

(٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكيم ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالازلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر في قوله وانما الكلام أنهم لايقولون بازلية كل واحد أصلا وقولهم بازلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية فالكلام بالازلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله (قوله وهذا الدليل مبني على نفيها كما لايخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك النفي يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا أورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يندفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل ممن يسلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة النفي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو اثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب ﴿ قال الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ ﴾ قال المولى الشهير بالتفسيري جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ماذكرت من انه يجوز ان لايكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثا بالذات لامحدثا بالزمان فيدخل فيه ماذكرته فلا يصلح ان يكون محدثا للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى (٩٠) انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ماذكره قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلا مرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ماذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لايخفى وجهه بل قد صرح نفسه فيما سبق برجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكد يفهم وجهه وقد علل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا (ذلك)
بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثا بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة مالم يثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ماثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لها بكونه من جملتها الا ان العقول بعضها مبدأ لبعض وأما اذا كان من جملة ماثبت حدوثه أيضاً فباعتبار كونه من جملة ماثبت حدوثه يكون محدثا بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحيثية لانه بهذه الحيثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحيثية حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثا للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لايقتضي الا دلالته على مبدإما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدإما لاعلى مبدإ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدإما فالمدلول هو مبدأما وان كان في الواقع منحصراً في

وصفته لانهما لا ينفكان عنه (قوله لكن يردعليه الخ) منع للشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثا لنفسه كما يكون مبدأ لما سواه وتقرير المنع ان يقال لانسلم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم * قيل عليه هذا مبنى على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لايضرنا في أصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فثبت الواجب (قوله وحمل المحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له (قوله مما لايساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لايكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو العلامة والدال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأ للعالم وان لا يكون مبدأ وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان ههنا على مانقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه أعم من ان ينتج البطلان أولا ﴿ قال الخيالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام ﴾ حاصل الايراد ان ابطال التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا يتصور الاحتياج فما كان لازما لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعد الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمورد لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال ﴿ قال الخيالي فظهر ان أمر الافتقار بالعكس ﴾ يعني ان ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب وههنا شيء دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس مافسر المحشي قول أحد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس مافسره الخيالي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لاعلى اقامة ذلك الخروج دليلا على ثبوت الواجب .وان كان منتجاً لثبوت الواجب فقوله أمر الافتقار بالعكس انما يصح على تفسيره لاعلى تفسير المحشي قول أحد فتدبر (قوله ولايضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ماهو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخيالي به نظر

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا لم يصلح محدثا للعالم ومبدئا والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين فقول الشارح اشارة الي أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اى وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل يفتقر الي اثبات الواجب لا بالعكس وأنت خبير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لايتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهي أومع امكانه فلا يرد عليه ماذكره المحشي وان كان مراده (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله تم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها أزلا وأبدا كما هو مذهبهم توجد لامحالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجرى البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

(١) لان إقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما ههنا تأمل (منه)

(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان الملاحظة الاجمالية يمكن ان تكون على طريق الاتساق (قوله وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجمالا وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدإ الجملة الصغرى على مبدإ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالا واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة الممتنع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالا ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز أن يستلزم محالا آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم لملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة الملزوم تستلزم ملاحظة اللازم وههنا مغالطة وهي انه لاشك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلا فلا يضر المنع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق (قوله فالايراد بمعلومات الله تعالى ومقدور انه ليس بمتوجه على مالا يخفى على المتأمل) ان كان مراده جوابا آخر مثل جواب الشارح فالظاهر أن يقول ليس بمتوجه أيضا وان كان اعتراضا على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه ففيه أن شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل نفي الوجود أقوى وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع ﴿ قال الشارح ولا يرد النقض ﴾ حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمدعي متخلف لانها

(قوله اذ كل جملة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعا أو وضعا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة أخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدإ على المبدإ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلابد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احداهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لابد من إفراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكروه * وأقول لقائل ان يقول لايخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا أو تكفي الملاحظة إجمالا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجرى في غير المرتبة أيضا فانا نعلم انه لايخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوى قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الاوساط لاتساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالايراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على المتأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

(ولا)

---

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالا وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحشي فلا يتوجه (منه)

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما ألبتة (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى)أجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامورالوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلا (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والمحدث ثامام هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وبهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان والله أحد جملة من المبتدإ والخبر خبره وفي الكشاف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدإ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأتيان وهو ظاهر(١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة)كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التعطل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كامل القدرة لزم إما التعطل وإما الايجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الوجوب(قوله فلا يكون الموجب واجبا) نقل عنه ولا يكون المعطل وناقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ)حاصله انا لا نسلم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزه عن النقصان (قوله والفرق بين ايجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا له بخلاف ايجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقض والثاني الحل الخ) المراد بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم العجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما وهو المقدمة المعينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقض) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معا قيل في جواب النقض ان ما ذكر أمر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من ذلك مايقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئا لا تبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقيل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

لكن التالي باطل ووجه بطلانه انه يستلزم اما مساواة الناقص للزائد أو لزوم تناهي الجملة الكبرى وحاصل الدفع انه ان أردت بقولك لو تسلسل انه لو وجد جميع أحاده الغير المتناهية فلا نسلم تخلف المدعي وان أردت انه لو لم يقف عند حد فلا نسلم جريان الدليل اذ الملازمة ممنوعة ﴿قال الخيالي فينقطع في حد ما البتة ﴾ أي بناء على ان الوهم لا يعمل بعد انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان التعلق منقطع فقوله ولو سلم عدم الانقطاع يعني انه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس يكون قادراً على ملاحظة أمور غير متناهية في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل (قوله حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب الخ) تقرير هذا الحاصل انه ان كان المراد من الالهين الواجبين مطلقاً فالملازمة ممنوعة وان كان الصانعين القادرين فالتقرير غير تام واذا كان حاصل السؤال هذا الترديد فمجرد تخصيص الالهين في الدليل كما فعله الخيالي لا يدفعه فالمناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخيالي

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين اذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخيالي لان الضدين يجوزان يحصلا في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحله الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الايهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسها) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فاذا كان هو منتفياً يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فبينهما عموم من وجه فنفيه لايفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيجيء عنه نقلا عن الآخر من ان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل أحداهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة (قوله فيه انه يجوز ان لايعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً بكون التمانع بينهما فيجوز ان لايتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخيالي لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمنعه الشارح ولا الخيالي ولا المحشي وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه

ولا يتم الحل ايضاً الخ) حاصله اثبات اللزوم الممنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته لكان الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حينئذ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسها (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل ان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك ولو علل المحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على مالا يخفى (قوله اذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم العجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فهي حجة إقناعية) والملازمة عادية لما مر آنفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل

سكوتهم عن منعها فظهر انها مسلمة وكلام الخيالي مبني عليه وغرضه دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لحاصل الدليل حينئذ انه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لامكن التمانع واذا أمكن التمانع لايكون أحدهما صانعاً قادرا لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً يفسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدداً يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخيالي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع (ولا)

(١) قال صلاح الدين الرومي امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع (قوله لانه جزء علة الخ) أي لان الاحد الذي عدم كونه صانعاً جزء علة ان كان التأثير على سبيل الاجتماع أو علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذ لم تتم العلة أو بعضاً على التقدير الثاني اذ لم توجد علة البعض التامة (قوله لو اريد باللازم الخ) نقل عنه يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن (١) ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل (قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين الخ) يعني ان الآية حينئذ تفيد تقرر الانتفائين عند السامع وتقيدها بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيده (قوله لان الحادث لا يكون الها) يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفيا في الماضي ولو ثبت في الآتي يكون ما جاء به التعدد حادثا البتة والحادث لا يكون الها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة) يحتمل ان يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين (٢) فالتأييد ليس على ما ينبغي (قوله يرد على ظاهره) نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ أصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهي وفيه ان الواجب ما تكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات بانفسها غير كافية في وجود ذاتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه أيضا فتأمل (قوله والصفة ليست كذلك) أي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيت تأمل (قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي) بمعنى ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود آخر في الخارج أيضاً نقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وفيه شئ (قوله يعني ان تصور الواجب بعنوان الخ) يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب هو الذي أحدث العالم الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبداهة (قوله يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار) يعني لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديماً مختاراً وذلك المختار هو الذي أوجد العالم وإيجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة (قوله لان ذلك الوسط) متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود (قوله ولا يخفى انه إنما يتم الخ) يعني ان تصور الواجب بالعنوان المذكور إنما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب تعالى ولم يثبت فيما سبق

(قوله فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً تأمل) لعل وجه التأمل ان هذا الاعتراض انما يرد اذا كان وجود الصفات في نفسها عبارة عن وجودها في محلها على قياس وجود الاعراض وأما اذا كان وجودها في نفسها أمرا ووجودها في محلها أمرا آخر كما ارتضاه الخيالي في العرض فيما سبق فلا يرد هذا الاعتراض لان مدار اعتراض الخيالي هو احتياج الصفة الى الموصوف في القيام به والقدر البديهي من الاحتياج هو ذلك فدعوى البداهة في هذا المحشى مصروف اليه وأما احتياجها في وجود أنفسها على تقدير التغاير المذكور فليس بديهيا

(١) مع ماله مدخل في إيجادها من صفاته (منه)

(٢) لكن قوله مؤمن مسلم وبالعكس ظاهر في التساوي لا الترادف بحسب العرف (منه)

(قوله يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط الخ) اعلم ان كلام الشارح اشارة الى دليل كبراه بديهة وحاصله ان الواجب متصف بهذه الصفات لانه محدث للعالم على هذا النمط البديع الخ وكل ما كان كذلك فهو متصف بها والكبرى بديهية فقول الخيالي ثم ان اعتبار الخ اعتراض آخر على دفع الايراد بدل قوله ولا يخفى وحاصله على ما فسره المحشي قول احمدان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في الكبرى لتكون تلك الكبرى بديهية والا أى وان لم يكن اعتبارهما لذلك بل لثبوت المحمول للموضوع في الكبرى بديهيا أو نظريا يكون ذكرهما لغواً لانه يمكن أن يستدل بحدوث العالم فقط على المدعى ويكون ذكرهما لغواً باطلا فينتج ان اعتبارهما في الكبرى لتكون بديهية واذا كان اعتبارهما لذلك تكون البداهة أمراً مقصوداً للمستدل ومدعى ضمناً له في اثناء دليله واذا كان الامر كذلك فتسليم الوسط وان كان من جملة العالم وغير صادر عن القديم بالايجاب يفوت بداهة الكبرى اذ النمط البديع حينئذ لا يكون صادراً منه تعالى وانت ادعيت بداهتها فما يقال وارد أيضاً لكن لا يخفى انه لو حمل كلام الخيالي على ظاهره يظهر أيضاً على هذا التقدير وجه ارتباط قوله والا فيمكن الخ بأن يقال اللازم على هذا التقرير اذا حمل كلام الخيالى على الظاهر انه اذا كان له مدخلية في البديهية لم يكن لغواً وهو ليس بصحيح اذ يجوز ان لا تكون البداهة مقصودة وما يفيد أمراً غير مقصود فهو لغو وفيه نظر ثم ان كلام الخيالى اذا حمل على الظاهر لا يصلح اعتراضاً لما قبله اذ لا يلزم من ثبوت مدخلية البداهة (٩٦) كون البداهة مقصودة واذا لم تكن مقصودة فلا يضر تسليم الوسط على الوجه المذكور اذ تسليمه لم يفوت أمرا مقصودا بل امرا استطراديا غير مقصود ولك ان لا تحمل كلام الخيالي على الاعتراض بل على انه بيان فقط وتجعل قوله فيمكن جواب الا لحاصله على ما فسره انه لو اعتبر لبداهة الحكم فالمقصود اثبات المدعى بالحكم البديهي فلا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط لمن كان مقصوده كذلك بحيث يفيد مقصوده والا أي وان لم يكن اعتباره لذلك فيمكن الاستدلال الخ لانه حينئذ لا يكون المقصود الاثبات بالحكم البديهي بل بمجرد الاثبات وهو يحصل بحدوث العالم فقط ولو حمل على ظاهره لا يصح قوله والا فيمكن اذ يفيد حينئذ انه ان كان له مدخل في بديهية الحكم لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط فهو غير صحيح اذ يجوز ان يكون له مدخل في بديهية الحكم لكن تلك البديهة غير مقصودة والمقصود مجرد الاثبات فقط فلا يلزم منه عدم امكان الاستدلال بحدوث العالم فقط اذ هو يفيد المقصود أيضا ﴿ قال الشارح لانها إما حدود وأطراف للامكنة ﴾ يتم هذا ان لو كان اطراف الامكنة أمكنة وليس كذلك لان المكان عند المتكلمين والاشراقيين على ما صرح به القاضي مير بعد منقسم في جميع الجهات مساو للبعد في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار يافيه بكليته لكنه عند المتكلمين امر موهوم يملؤه الجسم على سبيل التوهم وعند الاشراقيين أمر موجود مجرد عن المادة وطرفه الاعلى(١) سطح وطرفه الاسفل نقطة موهومة هي المركز قال القاضي مير في الفصل الاول من الفلكيات جهة الفوق أعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالحدود الا ان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة بالسطح والنقطة ليسا بمكانين عند الطائفتين ولو سلم ان المكان يعم المكان المشائي وهو السطح الباطن فلا يفيد أيضاً لان المركز ليس بسطح والسطح الاعلى من الفلك الاعظم ليس بسطح باطن

ان جميع ما سوى الواجب حادث بل إنما ثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابت وجودهما فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهراً مجرداً ليس بجسم ولا جسماني قديما قادراً يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار (قوله له مدخل في بديهة الحكم) يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط قوله وإلا فيمكن أن يستدل به تأمل (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر اذ العلم بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق هذا النظام بل ثبوتهما اما بالسمع أو بان ضديهما من النقائص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم (قال الشارح معنى زائد على وجوده) أي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنياً لما ذكر اذ لا يتصور التحيز في الامر الاعتباري لا بذاته ولا بالتبعية على ما لا يخفى فما ذكره المحشي من قوله وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه الخ ليس على ما ينبغي الا ان يحمل عطف تفسير

(١) وهو سطح الفلك الاعظم والمركز هو مركز العالم (منه)

لقول الشارح(قوله غير مطرد في أوصاف الباري)اى غيرشامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير بالاختصاص الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين (١) بل لا اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى (قوله وقد يدفع) اي عدم كون التفسير جامعا (قوله هذا رد اجمالى لدليلهم) اى لدليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معني قائما به الخ (قوله فبقاؤها ضروری أيضا) قيل فيه بحث لشهادة الحس بتوارد الاعراض وانقلابها مع بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تامل (قوله موهمين للنقص) فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعرى وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل علي ثبوت معنى من المعانى لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لايكون لفظه موهما مالا يليق بذاته تعالى (قوله وليس بشيء لان الطبيب الخ) الاولى التمثيل بالجواد والسخى المترادفين مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السخى (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض هى الاجزاء المقدارية فيكون التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزى باعتبار مطلق الانقسام لغة لا باعتبار الانحلال (قوله نعم لها معان اخر) قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالي ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس نقل من شرح المقاصد (قوله فلا يلزم التركيب) اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وقيل كون المعتبر في الماهية الجنس اللغوى لا المنطقي في حيز المنع فيحتاج الى ان يصحح النقل (قوله عن امتداد له نوعان) يعني ان اوفي عبارة الشارح لتقسيم المحدود (قوله هذا مبني على وجود الحيز) كما هو مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبنيا عليه لان القدم والحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا معني الازلى فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلمة بل المعدومات الازلية غير متناهية (قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين) لانه الفراغ المتوهم عندهم(قوله ويرد عليه ان من جملة الخ) وقيل في وجه الضعف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه بها فلا نسلم أنه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة (قوله بان يقال المراد بالعروج) ولقد نظم الحكيم السنائى بعض التأويلات بالفارسية وهو قوله (يداوقدرة استووجه بقاش * آمدن حكمش ونزول عطاش اصبعينش نفاذ حكم وقدر * قدمينش جلال وقهر وخطر *(قوله

(١) كالهيولى والصورة عند من يقول بهما منه

(قوله أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير) لما كان ظاهر كلام الحكماء انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل الامور الكلية الصادقة على الجزئيات كما انك قد تعلم زيدا الجزئي بانه انسان ولا تعلم مشخصاته وكان كلام الخيالي مشعرا بهذا الفارق وكان ذلك الكلام من الحكماء محل بحث على ما ذكر في بعض شروح الهداية في الحكمة حمل تفسير الخيالي مع ما ذكره صاحب المحاكمات من دفع ذلك البحث عنهم بحمل (٩٨) مرادهم على انه تعالى يعلم الخصوصيات أيضاً لكن لا من حيث تقييدها بالماضي والحال والمستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر وحينئذ وجه الرد لكلامهم انه حينئذ يلزم الجهل بالاشياء من حيث تقييدها بتلك الازمنة والمتكلمون يثبتون علمه تعالى بالاشياء على النحو الذي ذكره الحكماء على توجيه صاحب المحاكمات ومن حيث تقييدها بتلك الازمنة ولما اعترض عليه الحكماء بلزوم تغير العلم أجابوا عنه بان التغير في التعلق لا في الصفة الحقيقية ولا فساد فيه ﴿ قال الخيالي لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة ﴾ وكذا في الاختيار اذ هو مفسر (١) بهذين المعنيين وبهذا البيان اندفع توهم التناقض بين كلمات القوم اذ قد صرحوا في بعض المواضع بان الحكماء ينكرون القدرة والاختيار وفي بعضها بانهم يقولون بهما واما الارادة والمشيئة فالحكماء يثبتون المشيئة اللازمة (له) فيكون تعلقها باحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا ينافي الايجاب والمتكلمون لا يوجبون المشيئة له تعالى فيكون تعلق المشيئة بالطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشيئة أيضاً ثم ان تقدم القصد والاختيار زماني عند المتكلمين فلذا يقولون بحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والحكماء يجعلون تقدمها ذاتيا فلذا يقولون بقدم العقل الاول

يناقض قوله فلا مماثله) قيل معنى قوله لا يماثله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فحينئذ يكون هذا التصريح مؤيدا لقوله لا يماثله فضلا عن ان يكون مناقضا له (قوله اى من حيث هي جزئيات الخ) اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الجزئيات والحوادث اليومية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فيلزم تغيره بحسب تغير تلك الازمنة بل يعلمها علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في أول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها وليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا فيلزم تغيره كذا في شرح المقاصد (قوله هذا انما يدل على زيادة المفهوم الخ) يعني ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات أي النسب المسماة بالعالمية والقادرية والحية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو في حقنا وفي مذهبنا وان ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة ففيما ذكر لا دلالة على تعيين شيء منهما وأما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا صفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيدان أزيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه) فيه ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريده فالترديد قبيح وأجيب عن الاعتراض بان المراد هو الثاني والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما أشار اليه بعد (قوله فلا يتم بذلك غرضهم) وهو اثبات انها صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى (قوله يأبى عن ذلك قولهم بان له عالمية) لعل وجه الاباء انهم لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية أيضاً ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية

(١) صرح به ابو الفتح في أول حواشي شرح التهذيب (منه)

(قوله وان يكون المراد الى قوله وعلمه عين ذاته) يعني ليس له وجود في الخارج غير الذات وفيه انه لا يدفع اباء قولهم وعالميته زائدة لانه يشعر بالمقابلة ان علمه ليس بزائد فتأمل ﴿ قال الخيالي اشارة الى ان التعدد الخ ﴾ لانه ذكره جوابا عن لزوم التعدد ﴿ قال الخيالي وبه يعلم الجواب ﴾ فيه ان المعلوم منه تفريع تعدد الصفات على تغايرها لا تغايرها والجواب هو نفي تغايرها كما سبق (قوله لا يقال اذا انتفت المغايرة الخ) حاصله انه لا وجه للاشارة (قوله لزوم ثبوت التعدد) وهذا مبني على أن مرادهم انتفاء المغايرة بين الذات و بين مجموع الصفات من حيث المجموع وأما اذا كان مرادهم انتفاء المغايرة بينهما و بين كل واحدة من الصفات فلا يلزم ثبوت التعدد سواء كانت الصفات متعددة أولا كما يفهم مما سبق عن الخيالي في القول السابع بعد هذا القول وسنشير اليه هناك مع ما يرد عليه فانتظر ﴿ قال الخيالي قيل عليه اللزوم غير الالتزام ﴾ تقريره لا شيء من اللزوم بالالتزام وكل كفر بالالتزام فهذا شكل ثان ينتج بعكس صغراه وجعله كبرى لا شيء من الكفر باللزوم وينعكس الى قولنا لا شيء مما باللزوم بكفر وتنضم اليه صغرى وهي قولنا ذلك باللزوم أي الذات المتغايرة لازمة لكلام النصارى ولم يلتزموا ذلك ينتج ان ذلك ليس بكفر (قوله لان لزوم الشيء مع العلم به التزام) ولما كان اللزوم صفة للازم والالتزام صفة للافظ ولا يجوز حمل أحدهما على الآخر فسره بقوله والمراد ان التزام شيء الخ (قوله وهذا الجواب مبني على هذا التفسير) لانه أخذ من هذا الجواب ان المفهوم من الآية انهم يقولون بذوات ثلاثة وعلى تفسير الشارح تكون الذوات أربعة لانه عد ثلاث صفات وللصفات ذات بالضرورة وأما الرازي فهو قد عد ذاتا وصفتين ﴿ قال الخيالي وأيضاً ترتيب الحكم الخ ﴾ هذا من تتمة الجواب وانما أورده لئلا يرد ان قوله تعالى وما من إله الخ رد لكفرهم ويجوز ان يكون كفرهم من قولهم الآخر فلا يدل على انهم يريدون بالثلاثة الآلهة (قوله قال أقول في جوابهم) حاصله اختيار الشق الثاني ومنع الوحدة واعلم انه يفهم من هذا الجواب انه يلزم الوحدة على تقدير جعلهم الذات نفس كل من الصفات سواء جعلوا كل واحدة من الصفات نفس الاخرى أولا وعلى تقدير جعلها نفس مجموعها اذ جعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لكنهم جعلوها نفس مجموعها ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فلم تلزم

له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما ان له علما غير موجود في الخارج فلا اباء عنه في هذه الاقوال (قوله لا ثبت) أي لا حجة فان الثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه (قوله اتحاد المفهومين الخ) أي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا وأيضاً اللازم كون الذات باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وقادراً وحياً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق ولا استحالة فيه (قوله واتحاد الذاتين هو اللازم) أراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان وهذا أحد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجيء بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية (قوله في شأنه تعالى) احتراز عن شأننا (قوله اذ ليست مغايرة) ولهذا قالوا القدماء عبارة عن أشياء متغايرة وكل واحد منها قديم لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد (قوله ولك ان تحمل الخ) نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) لان لزوم الشيء مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان التزام شيء يلزمه شيء آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم (قوله ولذا قال في المواقف الخ) يعني ان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر (قوله على ان قوله تعالى وما من اله الخ) نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير (قوله ترتيب الحكم على المشتق الخ) يعني ان ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تعالى ثالث ثلاثة يدل على علية مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلاثة (قوله فان انحصرت العلة) أي علة الكفر في الالتزام تعين ذلك أي الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة) نقل عنه انه قال أقول في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا

الوحدة وفيه انهم لو جعلوا الذات نفس كل من الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لم تلزم الوحدة أيضاً لانهم اذا لم يجعلوا كلا منها نفس الاخرى يحتمل ان يكون كل منها مغايرا للاخري أولا كما هو مذهب المتكلمين وعلى تقدير التغاير يلزم ثبوت التعدد لما دل عليه كلام المحشي قول احمد من قبل حيث قال لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد انتهى الاان يقال المراد فيما سبق أيضاً انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع على قياس هذا الكلام لكنه بين البطلان اذ كما لايتصور الانفكاك بين الذات ومجموع الصفات كذا لايتصور بينهما وبين كل واحدة من الصفات (قوله ولا يلزم على تقدير الخ) لم يقل ولايلزم على تقدير الاتحاد ان يكون متعددا لانهم اذا لم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى يحتمل ان تكون كل منهما غير الاخرى فيلزم التعدد أولا كما هو مذهب المتكلمين فلا يكون متعدداً (قوله على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً) اذ الوحدة عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود كذا في شرح المواقف (قوله حيث كان)أي الواحد ادخل أي أقوى في المقصود وهو عدم المغايرة فانه جزء من كل عدد وأما مراتب الاعداد فليست واحدة منها جزأ من الاخرى لكن بعضها لازم للبعض فان ما تحت العشرة من المراتب لازم لها وكل من الجزء واللازم لا يغاير الكل والملزوم بالمعنى المراد ههنا اذ سيصرح ان المراد من الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لكن الجزء ادخل وأقوى في عدم التغاير من الخارج اللازم اذ اللزوم موجود في الجزء أيضا(١) وجزئيته (٢) زائدة فاذا كان الواحد أدخل وأقوى اطلق اسم الواحد الذي هو الجزء على مجموع أشياء اتصف كل منهما بعدم المغايرة لشيء آخر التي منها الواحد تغليبا للادخل في المقصود على ما ليس كذلك فقوله حيث كان بيان لوجه الغلبة التي هي مدار التغليب (قوله على انه لايتوقف الخ) على هذه ليست للعلاوة بل بنائية والمعنى ان ذلك التغليب مبني على ان المقصود وهو عدم المغايرة لايتوقف على حقيقة الجزئية بل يوجد فيما ليس بجزء لكنه بمنزلته في عدم الانفكاك وعدم التغاير وهو اللازم اذ لو لم يتوقف عدم المغايرة على حقيقة الجزئية لا يصح تصور الجميع بسبب ان الجزئية باعتبار التغليب للحكم عليه بعدم المغايرة بل الواجب حينئذ الحكم بعدم المغايرة على ماهو جزء حقيقة ﴿ قال الخيالي قالوا يقال في العرف واللغة الخ ﴾ هذا استدلال على ان التفسير المذكور يوافق العرف واللغة ووجه الاستدلال ان يد زيد جزؤه وقدرته صفته اللازمة وهما غيران بمعنى عدم العينية كما هو مبني الاعتراض وليسا بغيرين بالتفسير المذكور اذ لا يمكن انفكاكهما //

كل واحدة منها نفس الاخرى فحينئذ كان قولهم بالقدماء الثلاثة ملائما ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكونا واحداً (قوله ولا انفصال في الواحد) وأيضاً الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً (قوله بما هو نصف مجموع حاشيتيه) مثلا الاثنان احدى حاشيتيه الواحد والاخرى الثلاثة والمجموع أربعة والاثنان نصف الاربعة وقس على هذا سائر الاعداد (قوله أو على التغليب) يعني أطلق اسم مراتب العدد التي هي مابعد الواحد على جميع أجزاء العدد التي منها الواحد تغليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه الخ) وقيل اطلاق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان أدخل في المقصود على انه لايتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض ان أي بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سنداً للمنع (قوله وقد يجاب الخ) حاصله ان القول بازلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه أخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها (قوله ولو سلم) أي ولو سلم ان كل أزلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم (قوله بقدم المشيئة) قد فرقوا بين المشيئة والارادة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول مايشاء الله تعالى بها من حيث

(يحدث)

(١) أي كما كان موجوداً في الخارج اللازم (منه)

(٢) أي الواحد في الواحد أمران اللزوم والجزئية بخلاف الخارج اللازم فان فيه اللزوم فقط (منه)

فلو حمل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل ان ترك التقييد الخ) حاصله أنه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله ان لاتوهم مجالا لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لان الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكانى الا ترى انك اذا قلت هذا يتصل بهذا لا يتبادر منه الا ان أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله ان النقض بالمجردات الزامي اذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتعميم مع انهما ليسا بمتحققين

يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لامحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قديماً قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله تعالى كن لابالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز)لما ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجوداً بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وان كان أعم في نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لاصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييداً باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدي التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن يرد الآلهان المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضاً كالعقول والنفوس الناطقة على ماتقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالمحققات دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ماهو المتبادر ويدل عليه أيضاً قوله فيما سيأتي اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة النقض لابد ان تكون في المحققات لافي المفروضات على مامر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أوهما ذاتان ليست أحداهما الاخرى (قوله لان زيداً قد يتصف الخ) مع صحة قولهم مافي الدار غير زيد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أى على مافي المواقف اذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لايقوم بالآخر الا انه قائم بمحله (قوله ويجوز ان لايقوم العرض بالحل) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على هذا ينتقض بالعرض مع المحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض قائماً بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه التشخص الخ)

فلزم له دفع النقض بالمجردات بمثل مادفع به الجسمان أو السكوت وقبول الالزام (قوله وقال في شرح المقاصد الغيران الخ)المراد من نقله رد قول القائل بان المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود ❁قال الخيالى على ان الاستلزام بين العدمين باطل❁ فان قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى ايراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه ان لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقته فهو باطل لان تخالف الوجودين والعدمين ظاهر مع ان الاستلزام بين العدمين باطل فتخالفهما اظهر فلفظ على ليس تسليما لماقبله بل بمعني مع فظهر ان هذا

الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه انه يفهم منه بمفهوم المخالفة انه اذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لماعدا الاستلزام بين العدمين وليس الامر كذلك لانه اذا انتفى الاستلزام فكيف يكون تعبيرا عن الاستلزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العلاوة وحاصله انا سلمنا انه ليس تعبيراً عن الاستلزام بل على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر اذ لو تغايرا لاستلزم ويؤيده ماقيل لاتمايز بين الاعدام ❁ قال الخيالي قد عرفت ان المراد بالانفكاك❁ هذا لا يدفع الانتقاض بالعرض مع المحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر ان الضمير في فيه راجع الى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات المخلوقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان اظهر (قوله مع انه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد انه يجوز (١) ان لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع ان كونه غير محله امر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعا بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غيرها اتفاقا ﴿قال الشارح والعالم قد يتصور موجودا﴾ اختيار للشق الاول وقوله بخلاف الجزء مع الكل اختيار للشق الثاني والحاصل انه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من صحة الانفكاك امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان اراد من احد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك امكان التصور اذ لا حاجة اليه يرشدك اليه قوله كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الاول ما أراده هنا لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول (٢) وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معاً اذ لا يمكن ذلك بل باختيار احدهما ومحذور احدهما لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مدارا لدفع ما يرد عنده في الاعتراض ﴿قال الخيالي لان الكليين ليستا بموجودتين في الخارج﴾ فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق لان قيد الموجود ماخوذ في تعريف الغيرين فليس كلام السائل شاملا لهما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في العرض بان هذا على كليته غير صحيح لان العرض الكلي يتصور بدون المحل الكلي ﴿قال الخيالي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً﴾ أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الاول ولم يعتبر وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل المحشي ظن ان قول الشارح بخلاف الجزء الخ من تتمة اختيار الشق الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح يشير الى ان امتناع وجود العشرة بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس وتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك في الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكفي (٤) لنا حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف الجزء الخ فالصواب للمحشي ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وإن اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه ﴿قال الخيالي بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول﴾ فيه ان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يغاير الكل عند المتكلمين لا يقال هذا الايراد بناء على انه يلزم هذا القائل ان يكون الجزء غير الكل كما سيذكره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة الخ لا نقول المحمول على تقدير اشتمال الموضوع عليه من الاجزاء المحمولة واللازم له مغايرة الاجزاء الغير المحمولة ﴿قال الخيالي وانه تصحيف فصل﴾ قوله تصحيف إما بالتنوين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف احداهما على الاخري اذ لا يمكن عطف أحداهما على الاخرى وإما بالاضافة فهو إما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه عين ما ذكر وإما من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق

يعني ان التشخص لا يجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعراض اللازمة) لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع انها غيرها اتفاقا (قوله ومرادهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكها وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بان لا يمنع مانع أصلا حتى لو لم يجز الانفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذ التصور مع (اضافة)

(١) وممن اورد ذلك المحشي قره كمال فارجع اليه (منه)

(٢) وضرره ان تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء اضافة المعلولية باطل كما قال الخيالي (منه)

(٣) حيث جعله مقيساً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين اريد الانفكاك من الجانبين (منه)

(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الاول

(قوله وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلا واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلا فالنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلا يرد النقض فيهما جميعاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيهما جميعاً ﴿قال الخيالي وينتقض أيضاً باللازم﴾ عطف على قوله تصحيف فصل وورود النقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلا مستقلا وأما اذا كان مع المعطوف عليه دليلا واحدا فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون المعطوف وحده دليلا بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدون انه يلزم ان تكون ماهية العشرة متقومة وتامة بدونه وهذا لايجرى في اللازم اذ الثاني ليس داخلا في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته (قوله لزم ان يحقق اللازم بدون الملزوم) (١) الظاهر العكس وكذا فيما سيجئ ﴿قال الخيالي لا يقتضي النفسية﴾ أي لا يقتضي ان يكون نفس ماهو منه حتى يلزم من كونه غير ما هو منه كونه غير نفسه ﴿قال الخيالي وبالجملة مغايرة الشئ للشئ﴾ ما في سياق الجملة غير ما بعده فكيف قال وبالجملة ﴿قال الخيالي فلا يرد ان يقال الخ﴾ تقرير ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شئ من السمع بالمسموع بحاصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شئ من العلم بسمع وهذا الايراد معارضة والدفع السابق منع لصغراها وتقريره انا لا نسلم ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر ﴿قال الخيالي ومن تمسك به يلزمه الخ﴾ الحاصل انه يرد على

اضافة المعلولية باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضايفين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقا (قوله يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم الخ) قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطاً للافادة لاسببا كافيا لها اما ان هذا القدر كاف لفرضه ههنا كما لايخفى (قوله الا بتمحل تقدير) أي بتكلفه يقال تمحله أي طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال والازم ان تكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه منه (قوله وينتقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لان اللازم لايتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان الغيرية لو استلزمت تحقق أحد المتغايرين بدون الآخر لزم ان يحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي على مالايخفى (قوله فان للعلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد أو ستعدم أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيداً بوقت عدمه كذلك وهو لايقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تناهي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لايوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لاقدرة على غير الممكن (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل لايخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى (قوله هما صفتان غير العلم عندنا الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات (قوله سبباً للانكشاف التام) بان

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم

من تمسك به منع للصغرى وهو ما سبق ونقض اجمالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية مافي الباب انه لما ثبت بالدليل السمعي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبتت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلا على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمعي أيضاً فلا يلزم للمتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمعى بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للمتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل) ان أراد لزومه فى الارادة الاولى فممنوع لان الارادة الثانية قد رجحها وقوله واما الترجيح بلا مرجح على مافى بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة من شأنها ذلك وان اراد لزومه فى الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب فى صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها انتهي أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين ففهم

يحصل للمبصر مثلا حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشاف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لايقول الخ) نقل عنه هذا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل فى هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر أو فى الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما نتصور أمراً مثل السرير فنوجده والعلم الانفعالي مايستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالمصلحة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقنا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى (قوله على انه لايتم في شأنه تعالى) اذ لايجوز ان يقال انه قد يخبر عما لايعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ماليس بمتغاير غير ماقدر

(١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب فى صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصه لذاتها (منه)

(تقايره)

مما نقل ان فيما قيل مسامحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها (١) فحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقيها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ﴿ قال الخيالي قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني الخ ﴾ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بمالا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضاً

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه)

(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية) اعلم ان كلام الخيالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لانه في الصغرى التغاير المقابل للثبوت وفي الكبرى التغاير المقابل للعينية والوحدة لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغاير بدل عليه قوله تعبيرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغاير والمناسب لسابقه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة واثبات التغاير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من التفاعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التفعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قياسين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والآخر (١) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قول احمد تقرير الاول لاشيء من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغاير بتغاير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغايرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني بجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لا شيء من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) (قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري) تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض أوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولاشيء من المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض أوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم عكسه (قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي) تقريره ان المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض أوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولاشيء

تغايره بلا ريبة وأيضاً ماليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة الخ) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد الخ اشارة الى مغايرته للعلم التصديقي ﴿ قال الشارح لانه قد يأمر بما لا يريده الخ ﴾ لما كانت مغايرة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي حتى يتوهم ان قولنا أريد منك هذا الفعل ولا أطلبه أو أطلبه ولا أريده تناقض تعرض في بيان المغايرة للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي (قوله لا طلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه أم لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار (قوله فبين كلاميه تدافع) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لايتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد في التوفيق من التمحل) قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب عما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لا في التكلم وهو ليس نفس التكلم بل أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ماخلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في

من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض أوقات الشك ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشيء من ذلك المعنى بعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل) فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبتا لا يفيد أن شيئاً ﴿ قال الخيالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ) يرد عليهم ان المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الاول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

(١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)

(٢) تقريره لا شيء من المعنى الذي نجده من أنفسنا بمتغير بتغيير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة (منه)

(٣) أي من الخيالي عند قول الشارح وان صدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شيء (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالايجاد وقوله تأمل لعل وجهه انه يجوز ان يكون مرادهم بايجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وان اسندوا خلق الكلام الى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات كذا قيل) وجه ضعفه ان قوله اذا كان الازلي مدلول الخ اشارة الى دليل ابطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكانه لبداهته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وان الكلام هو الاول وهو ليس بتغير بتغيير العبارات وان تغير الثاني بتغيرها والحاصل ان استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس الخ) فان قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام فى نفسه بل يقول بوحدته الشخصية في نفسه وانما يصير متعدداً باعتبار تعلقه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده فى ذاته بدون الاقسام والانواع فحاصل السؤال على مذهب القدم انه لا يجوز

وحدته فى ذاته لانه جنس والجنس لا يكون شيئا واحداً في ذاته وحاصل الجواب ان الكلام ليس مقسما وجنساً باعتبار ذاته وانما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو اما ان يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الاعم فالاول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضاً والثالث فان كان المراد ان كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضاً وان اريد ان ليس يمكن الانفكاك كان كلاهما بمعنى رفع الايجاب الكلي فهو يخصه

المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القاري وخلقه الباري تعالى من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وأما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ماهو رأي أهل الحق (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهداً على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثا (قوله هذا هو مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الازل فلا انقسام أصلا انه اذا كان الازلي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعدداً بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات كذا قيل (قوله واعترض الخ) نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده

﴿قال الخيالي ونظيره ان زيدا الخ﴾ يعني ان الكلام شيء مشخص مثل زيد فكما ان زيداً واحد بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بانه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بانه نهى وكما ان زيداً يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلا أنه زيد لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة لا يخرجه عن ان يكون زيداً لان زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلا ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحيثية انه زيد من حيث هو كاتب مثلا لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة يخرجه عن ان يكون زيدا من حيث الاتصاف بصفة أخرى وحاصله ان أخذه باعتبار صفة يخرجه عن ان يكون مأخوذا باعتبار صفة اخرى والاوضح ان العالم من حيث هو ليس بكاتب والا لزم ان يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بانه أمر انه كلام ولا يصدق عليه من حيث انه امر انه كلام من حيث انه نهي ﴿قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف﴾ أي التساوي على ماسبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والا فهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على ان يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف

شرعنا في القرآن والا فكلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لكن في اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر اذ قد يكون الخبر أعم من المبتدا مطلقا أو من وجه الا أن يقال

لايراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في كونها سفها) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل وفيه تأمل (قوله وانه قطعي البطلان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين ضمني وتبعي والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفها (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ماقرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لكن لما كان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا أريد به المعنى الازلي وأريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه أخر ذكرها الشارح رحمة الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وهذا ماذكره المحشي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني والكل خرق للعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون بنفسه مسموعا فتدبر (قوله ان النقل هجر المعنى الاول) أى النقل المعتبر في المنقول والا ففي المجاز أيضاً نقل مع عدم هجر المعنى الاول واعلم أن الشارح رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولا الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان

(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

ان الاصل المساواة بينهما ﴿ قال الخيالي يريد به الصحة بحسب اللغة ﴾ احتراز عن الصحة بحسب الواقع فانه لا يلزم من كلامهم (قوله أي النقل المعتبر في المنقول)قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فحقيقة ومجاز انتهي فظهر ان النقل يعتبر في الاقسام الثلاثة وان هجر المعنى الاول انما هو في قسم المنقول لا في المرتجل والمجاز (قوله واعلم ان الشارح قال في شرح المقاصد الى قوله ثم اختلفوا)الغرض من نقله بيان ان ما في هذا الشرح مخالف للمرضي عند الاشاعرة حيث حصر في هذا الشرح سبب اطلاق كلام الله تعالى على اللفظ في علاقة الدلالة على المعنى بقوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى وبين في شرح المقاصد ان المرضي عندنا ان له اختصاصاً

آخر فيكون سبب التسمية شيئين (قوله ثم اختلفوا فقيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الغرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

التقديرين الخ) (١) اما تتمة لبيان النزاع أو لبيان مخالفة ما فى هذا الشرح لما فى شرح المقاصد أيضاً حيث بين ههنا ان الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات والمؤلف هو المجموع ولم يأخذ احتمال كونه اثباتا للمعني الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض (قوله فاللازم ان يصح الخ) بل اللازم على هذا التحقيق اتصاف كلامه بالحدوث حقيقة كما يفهم مما سيذكره اعتراضاً على ما اختاره الخيالي نقلا عن الغير (قوله قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة الخ) هذا مبني على التحقيق وهو ان النوع اذا كان كلاما حقيقة يكون كل فرد كلاما حقيقة كما سبق من المحشي (قال الشارح لان منهم من لا يريد الله تعذيبه) ان قلت يكفي ان يقال لان منهم من لا يعذب اذ كون جميع الامور بارادة الله تعالى مسلم مشهور قلت فى ذلك اشارة الى ان جميع العصاة يستحقون

اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القارىء نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله) تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه)فيه انه اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا لهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه كلام الله تعالى أيضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص الخ) نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول وما نقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يغايره باعتبار تعلق قرائتنا به (قوله اذ لا فرق الخ) قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أى من الفعل والخلق والايجاد الخ او من العلم والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أى هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممتنع)الاولى ان يقرر الايراد هكذا لا نسلم انّ جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان أريد لزوم الجواز الشرعى فممنوع لتوقفه على عدم الايهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فسلم ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة فى صحته شرعا وعقلا (قوله يرد عليه منع مشهور الخ)منع لزوم التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين رأساً واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله ازلا تعلق بوجود نفسه) فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين أيضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالمراجعة اليه (منه) (سبق)

سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويخطر الخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول لضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل نقول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضا فليتأمل (١) (قوله فكيف لا يكون صفة أخرى) نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة وأما انه موجود أولا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضاً * قال الشارح قدم ما يتعلق وجوده به * الظاهر الانسب ان يقول بدل قوله قدم ما الخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أي نسلم انه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات كيف والقول بتعليق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم ما لا يتعلق الخ (قوله ان الترديد قبيح) أي استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل الباري تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ لا هي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ فحينئذ يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضا (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضاً) لان المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيرا) هذا انما يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون رداً على من قال بكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يضر نفي الغيرية بل انما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تتمة الجواب أيضاً وأما على التقدير الآخر فيكون للرد على القائلين بعينية التكوين للمكون ووجه التخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله ينفي كونه صفة حقيقية) فيجيب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاما او افحاما (قوله ما به الفعل) أي مبدؤه (قوله تنظيراً لا تمثيلا) بمعنى ان مبدأ الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل يغايره مثل الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آنفا الخ) نقل عنه ان قوله وليس بشيء لان صحة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذي هو التكوين يعم الموجب أيضا فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

عذاب القبر وانما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تعذيبه كما اشار الى ذلك بعض المفسرين عند قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم وليس تخصيص البعض بالعذاب لاجل ان بعضهم لا يستحقون عذاب القبر * قال الخيالي انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية الخ * يريد انه قيد به لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به ان قلت ما مورد ذلك السؤال على تقدير عدم التقييد به قلت اما الكبرى المطوية وهو قولنا وكل ما اخبر به الصادق فهو ثابت فلا يمكن منعها اذ لو قال السائل مثلا لا نسلم تلك الكلية وانما تصدق لو كان كل ما أخبر به الصادق ممكنا وما اخبر به هنا مستحيل فيقال عليه هذا السند مناقض لما سلمه لان عنوان الموضوع في القضايا يجب ان يكون مسلم الثبوت فلما سلم كون المخبر صادقا فليس له ان يجوز كون بعض ما أخبر به مستحيلا اذ يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذبا لان الاخبار بالمستحيل كذب ان قلت يحرر السائل السند ويقول مرادي بقولي وما اخبر به هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذبا قلت هذا التحرير لا يصحح السند لانه

بكلامه والذي أراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما اخبر به مستحيلا فان من قال رأيت أسدا في الحمام لم يخبر بان ما رآه حيوان مفترس لان ذلك ليس بمراده من كلامه وان كان دالا عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصغري وتقريره لا نسلم انها امور اخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها ﴿ قال الخيالي يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه ﴾ قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب ابي حنيفة ويبعد من الحنفي ان يقطع بالقول المبنى على مذهب الشافعي فالمراد يجب اعتقاد ان له تأويلا بامر ممكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذهبين وانما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين ﴿ قال الخيالي عرضهم على النار احراقهم بها ﴾

الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعني الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات (قوله اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد) تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا أيضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه ما مر فتامل (قوله والمعني أدوم منه وأسبق) الظاهر ان الاسبقية انما تلاحظ في الاقدم اذا كان أفعل من التقدم بحذف الزوائد لا من القدم بالمعنى اللغوى لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالي أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا الخ) هذه الملاحظة انما تجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حينئذ لان العالم حينئذ يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور ويرد عليه أيضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفي ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظته فالاولي ان يفرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما أشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكونا الخ بل هو أحسن فتأمل واعلم ان العينية تستلزم أيضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلا للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنفهمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالته اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (قوله ثم قد يناقش باحتمال الواسطة) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب (قوله مصدر المبني للمفعول) وكذا الاثبات في قوله وهو معني اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر أي تحققه بالبصر كما هو * قيل وانما جعلت منه لان الخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم

كانه جواب عما يقال لا دلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضا للدلالة

(قوله جذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للممتنع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما تقرر في تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع أيضاً (قوله اذ الخصم قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو بالتبعية كما في العرض وأجيب بما مر من ضرورية مدخلية الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشيء من خواص الموجود الممكن كما اشير اليه آنفا (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) فيه انه ينافي ما سيجيء من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل عنه وأنت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط علية الوجود بكل ما يخص الممكن ﴿ قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ ﴾ قيل أي ولم يثبت شيء منهما وفيه انهما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ويرد عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اعتراض على دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحداً بالشخص واما اذا كان واحدا بالنوع فقد يعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبته بل يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد منه ﴿ قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ ﴾ يعني اذا رأينا زيداً مثلا فانا نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى اذا سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية كذا في شرح المواقف (قوله بصحة الملموسية) تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر

وتقريره لادلالة في الآية على عذاب القبر لان مضمونها العرض وهو الإراءة وهو ليس بعذاب فمضمونها ليس بعذاب فالجواب منع لكون مضمونها العرض بمعنى الاراءة لجواز ان يحمل على المعنى المجازي وهو الاحراق ان قلت كيف يحمل اللفظ على المجاز بلا قرينة مانعة قلت الظاهر من تتبع مباحث العلماء ان القرينة المانعة شرط للقطع بالمجاز لا لتجويزه على ان ههنا قرينة وهي ان هذه الآية بيان لما سبق من قوله تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب ولك(١) ان تحمل الآية على ظاهرها وتمنع عدم كون العرض والاراءة عذابا كيف والعرض والاراءة يورث خوفا والماً وذلك عذاب قطعاً وان قرر الاعتراض منعاً للدلالة وهو الظاهر وتقريره لا نسلم دلالة الآية على عذاب القبر كيف ومضمونها مجرد العرض والاراءة وهو ليس بعذاب فالجواب ابطال للسند بادعاء ان المراد من العرض الاحراق فيلزم الدليل حينئذ للمجيب ودليل ما ذكرنا من كون هذه الآية بيانا لما سبق فان قال المعترض لا نسلم كون كون

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتمنع الصغرى والا فتمنع الكبرى بعد تسليم الصغرى (منه)

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ﴿ قال الشارح واشتراكه ضروري ﴾ أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعني الاتحاد باعتبار ماصدق عليه لاينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف (قوله والسرفيه) أي السر في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان أمكن أمكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعاً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعني علم وأرى بمعني أعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهزيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعني علم علما ضروريا وكذا استعمال ارى بمعني علم تعليما بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالها في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالي سهو أو مؤول بان النظر بمعني الرؤية فوصله وصلها والا فليس فى الآية وصل الرؤية بالي (قوله غير معقول) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلا) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذلو كان كذلك يكون السؤال عبثا لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفى الاشكال الذى أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاستعذار عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ يشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة أي لا اشكال اصلا لا فيما روي في التفاسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين ﴿ قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن ﴾ لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بان تجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان ﴿ قال الشارح واجبة بالنقل ﴾ أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

(بالوقوع)

الآية (١) بيانا لما سبق دليلا على ارادة الاحراق من العرض انما يكون دليلا عليها اذا لم يكن نفس العرض والاراءة عذابا مع انه عذاب فنقول حينئذ هذا المنع لا يضر المجيب لان فيه اعترافا بكون نفس العرض والاراءة عذابا فتتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمجيب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس العرض والاراءة عذاب بالبداهة لما سبق ﴿ قال الخيالي ولا شك انه سفسطة ﴾ يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري أما بطلانه فلانه سند لمنع الكبرى وتعذيبه شيئا جعله مدركا للعذاب وعنوان الموضوع لابد ان يكون مسلما فمن قال لا نسلم ان كل مالا حياة له ولا ادراك تعذيبه محال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أما الذكي وأما كونه شبيها بالحق فهو هنا من حيث الصورة لا من حيث المعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعذيبه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غيره حقيقة كما ان

(١) قوله بيانا خبر للكون الثاني وقوله دليلا خبر للكون الاول (منه)

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن مالم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت ﴿ قال الشارح وأقوى شبههم من العقليات ﴾ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا معنى قوله ومن السمعيات اى أقوى الشبه السمعية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقا لا يكون الا واحدة وكذا أقوى الشبه السمعية لا يكون الا واحدة تدبر ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فاصل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعالى في الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى ﴿ قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا فاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاما لهم لا تحقيقاً لم يرد النظر المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة اوالقرب اوالبعد او حيلولة الحجاب الكثيف اوالشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح قلنا ممنوع ﴾ أي لانسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى الخ ﴿ قال الشارح والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ) فلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة لانه تمكن (قوله كما ان الاصوات الخ ﴾ والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع الشيء مطلقا لايمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه يندفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لايهم مثل السرير الخ) فيحتمل على تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود اذ المقصود ان كل فعل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل بالمصدر ﴿ قال الشارح أعني مانشاهده من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والايقاع في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من أسباب الايجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض ﴿ قال الشارح والذهول عن هذه النكتة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يتوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان الخالقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحدا (قوله ويمنعون كون الخالق مناطا) ههنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان المكلف به الخ) لانه لوكان الكل بخلق الله تعالى لقبيح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على الجدار يشبه صورته مع انه غيره حقيقة والعجب ممن قال هنا كيف يكون سفسطة وقد روى تكلم بعض الاشجار وانقطاع ماء بعض الاحجار حين سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى أقول حاصل كلامه هو انه يجوز تعذيبه غير الحي بخلق الادراك فيه وهذا لايدفع كون منع الكبرى الذي جعله الخيالي سفسطة اذ ليس مبني كون المنع المذكور سفسطة ادعاء استحالة تعذيب غير الحي في الواقع حتى يقال يجوز ذلك بخلق الادراك فيه بل مبناه ادعاء ان المنع المذكور يؤدي الى تجويز اجتماع النقيضين كما عرفت تقريره ولعل صدور أمثال ذلك الاعتراض لقصور الباع في فن المناظرة ﴿ قال الخيالي وأما تعذيب المأكول الخ ﴾

عقيب مساس النار) فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار ولم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال اخر ولم لم يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي وإيجاه سؤاله كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الاعتماد وشرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه أى أمر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما أنت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن مع إحكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبته الى الحكم كنسبة المشيئة الى الارادة ويرد على الاول ان بعض أفعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل فى الكتاب لتفسدن في الأرض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارته والحاصل أي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية أى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفاً به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلا له وموجداً اياه وقال الشريف في شرحه يعني أن للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى وهذا هو ماذكره المحشي مآلا غير انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كفراً النظر الى المحلية بل أثبته بالنظر الى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حكي عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود المجوسي السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومغلوبية فى خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة وهو ايمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ باضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضا عندنا غير ما عندهم وهو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجامعه)

هذا جواب عن الابطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجئ تقرير ذلك وتقرير هذا الابطال لو عذب الميت ونم يخلق نوع الحياة فيه للزم شعور الاكل للادمي بتألم المأكول وتلذذه لان المأكول يصير جزأ من الاكل بسبب الهضم كما يلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتالي باطل بالتجربة وكان الخصم لما اجيب عن ابطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد الى ابطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك اللزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على ايصال الالم واللذة الى جزء الحيوان بلا شعور فى الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلا والله على كل شئ قدير وفي تقرير الخيالي نظر من وجهين احدهما انه لابد من قيد عدم شعور الاكل لان الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

فتخلف المرضى عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوبية في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلايجوز في حقه تعالى) يعني خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم رغبة الخ (قوله أو بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالايجاب) بان يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثرا في أصل الفعل) ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمثل كونه طاعة أو معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ايذاء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لانفسهما فافهم (قوله ولا يرد بهذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يفد التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف داعياً لاختيار العبد الفعل فيخلقه الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع توهم التكرار (قوله وأنت خبير بان الاعدام الخ) أجيب عنه بان كون أثر تعلق الارادة عادما ألبتة ممنوع لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ماأضيف الى النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير (قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام أسند عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم)وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ماتقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً اشارة اليه تأمل (قوله تابع للمعلوم) على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم ألا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالما بافعاله وجوداً وعدما (قوله وكذلك الارادة) أي لامدخل لها في وجوب الفعل كالعلم في قولهم والا لجز انقلاب العلم جهلا وتخلف المراد عن ارادته قلنا هذا لايثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله فالمآل بالآخرة وان كان راجعا الى الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان

الاكل والآخر انه لابد من حذف قيد واضح وكأنه ادعى وضوح الامكان لوضوح امكان نظيره الذي ذكره لكن ذلك قياس مع الفارق لان الدورة ليست جزءاً من البدن بل ملابسة له ﴿ قال الشارح فتعذيبه محال ﴾ نتيجة لان ضميره راجع الى الميت والكبرى مطوية والجواب المذكور منع للصغرى ومانقله الخيالي وابطله منع للكبرى وهذا منع واضح وهو منع التقريب بجواز ان يكون المعذب الروح فقط والعجب من الشارح والمحشي كيف أهملا هذا المنع مع ان العلماء جوزوا كون العذاب للروح فقط وقول الشارح وهذا لا يستلزم اعادة الروح الخ منع للابطال المقدر للسند المذكور بان خلق الله تعالى في الميت نوعا من الحياة يستلزم اعادة الروح الى البدن لان معنى الحياة عود الروح ويلزم التحرك والاضطراب وظهور أثر العذاب والمحسوس خلافه

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ماأي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لايستلزم الجبر (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً والا لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار (قوله فمبني على أزليـة تعلقاتها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثا لكان الفعل أيضاً حادثا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار وفيه أن الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل فى المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعني ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ماهو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من أنها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالرمى وان كان باعتبار الذات متقدما على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتلا ليس بمتقدم على الموت فجاز ان يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدما على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا تثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي تحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله فحينئذ لا شركة الخ) لانه لا انفراد لكل من القدرتين فيما هو له بل كانتا هما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاقبحية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للاخرى فيه (قوله لان كلا من المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجرى) الواو للحال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليهـا تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل الاستطاعة الخ) أي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه أن المراد بقوله لادخل الاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه)أي فى توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء ان تم يدل على ان الاستطاعة لابد ان تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جعل الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جازان يقوما بالمحل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك ههنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ناعتا لمثل السواد وهوظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الاولين لظهورها

ولعل سند هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلااعادة الروح ولا استحالة في ذلك عقلا والله على كل شيء قدير ﴿ قال الخيالي قالوا ان اعيد الوقت الاول﴾ هنا احتمالات ثلاثة الاول ان يراد من الوقت الاول مجموع عمر المبتدأ بان يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سالبة شخصية فلا يكون الترديد حاصرا لوجود شق ثالث وهو ان يعاد بعض أجزاء عمره وفساد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الاول والثاني انه يراد من الوقت واحد من آنات عمره ويجعل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للايجاب الكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ اذ السلب الجزئي لا يمنع الايجاب الجزئي فيجوز ان تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر فى المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) كانه قيل اذا كان المراد سلامة أسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتى له والاضافى غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفى استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل (قوله والاقرب ما أفاده بعض الخ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتسامحون فى ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمدوا فى ذلك على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة أسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام فى كل وصف الشيء بحال متعلقه كما فى قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ماذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجيء تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يمتنع فى نفسه) أي فى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم (قوله ولا يمكن من العبد عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته) أى فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أى باتفاق المحققين من أصحابنا على ماسبق قال فى شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعى تصور المكلف به واقعاً والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا فى الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني ان هذا هو الذى وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه الخ) يعنى أن قولنا التكليف بما تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليف مالا يطاق

وان لزم حينئذ المحذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آنات عمره كما في الثاني لكن تجعل اللام للعهد الذهني وحاصله ارادة فرده كما في ادخل السوق فهى موجبة جزئية وقوله والا حينئذ سالبة كلية وهذا الاحتمال هو المراد ﴿ قال الخيالي وأجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ﴾ أي معنى اعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نسلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا اعادة بارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجمع الضدين أولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام واقع مثلا عنده (قوله ولك ان تأخذهما) أي الامكانين المثبت والمنفي على الاطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي اخذهما على الاطلاق لا يستلزم الشمول أي شمول غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لا يشمل الممتنع واما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به آنفا بقوله فلا نزاع الخ أو لانه لا يعد مما لا يمكن نظرا الى امكانه من العبد في نفسه وفيه مالا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا لهب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفقوا في وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسك من جوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وان من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقلياً قطعيا يقينيا علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذعان ما وجد من نفسه خلافه)أي اذعان شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان مستحيل (قوله يجوز ان لا يخلق) أي يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وحينئذ لا يكون ممتنعاً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لامن الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ماذكره المحشي بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالا الخ)فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم أجمالا وفيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدقه تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعا

﴿ قال الشارح بناء على القبح العقلي ﴾ كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن المشي الى اقصى البلاد وعبده بالطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في الشرح نقض تفصيلي (قوله مع انا نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر لا يثبتها كلية لانه لا يعم استحالة ماهو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلا ضم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضروريتها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع) وكيف لا فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض فيلزم من انتفاء اعادة الوقت جميعاً انتفاء الاعادة بعينه لكن المقدم حق وتقرير منعه انك اذا اردت ان الوقت من جملة العوارض المشخصة المعتبرة في الوجود فلا نسلم ذلك والا لازم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وان اردت انه من جملة العوارض مطلقاً فلا نسلم الملازمة المطوية اذ لا يلزم من انتفاء فرد من أفراد العام انتفاء نوع معين من ذلك العام وتوضيح ذلك الكلام ان اعادة العين انما تتوقف على اعادة جميع المشخصات المعتبرة في الوجود وتلك المشخصات نوع مخصوص من مطلق المشخصات وبانتفاء فرد من افراد ذلك النوع ينتفي اعادة العين ولا يلزم من انتفاء فرد من أفراد مطلق المشخصات انتفاء فرد من أفراد ذلك النوع اذ يجوز ان يكون ذلك الفرد المنتفي من النوع الآخر وهو العوارض الغير

أي بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بغير قطع بامتداد الخ)اذ على تقدير عدم القتل لاقطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولابالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لمات ألبتة في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى مغيرالامر علمه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لامخلص عنه ولا تقدم ولاتأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يجيء للخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة(قوله يتناوله وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكول رزقا لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل اليسير وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير(قوله لكونه بصدده)يعني ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه ومما كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحيثية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه مجعول ملكه بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياهما مع حرمتهما ليس من حيث كونه مأذونا في التصرف الشرعي لكن يرد النقض بمثل التراب المملوك من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم مالا يمنع عن الانتفاع به

المعتبرة في الوجود ﴿قال الخيالي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات﴾ فان هذا الشخص مع هذا المشخص غير نفسه مع ذلك المشخص وملخص ذلك تبدل المشخصات مع بقاء ذات الشخص ﴿قال الخيالي يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي﴾ يعني ان لزوم تبدل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الايجاب الكلي وأما على إرادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تمنع الملازمة المطوية لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلا وذلك استغراق الاعادات فان اعادة زيد المعدوم مثلا بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من أوقات بقائه كوقت بلوغه مثلا اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع المشخصات الموجودة في وقت آخر من أوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أو بالمنتفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل ﴿قال الشارح يلزم ان من أ كل الخ﴾ فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر (قوله على أنه منقوض بمن مات ولم يأ كل الخ) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من أ كل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأ كل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد وفيه انا لا نسلم ان من مات ولم يأ كل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقض به على التقدير الاول أيضاً ﴿ قال الشارح والله تعالى يضل الخ ﴾ اعلم ان محل النزاع على ما في شرح المقاصد الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا من يهدى الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من أنه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتدا أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وبمعنى الانابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا اضللنا في الارض أي أهلكنا وقد يسند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع ﴿ قال الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الخ ﴾ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا أو يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيخوخته اعادة اخرى بعينه وان شئت قلت كوقت طريان العدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسمنه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من المشخصات الخارجية انما يستلزم انتفاء الاعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فتأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوما ﴿ قال الخيالي مع انه كلام على السند ﴾ كشف هذا الكلام قد اعيي الاذكياء ومعناه في عرف المناظرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤديا الى اثبات المقدمة

أيضاً يكون عاما والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة فتدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود الخ) فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق وأوضحنالهم سبيل الرشاد ويسرنالهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدي فيهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز فالمراد بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وأيضاً الناس تختلف في الهداية) فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني ان كونه مهديا يمدح به في المتعارف دون كونه مبيناً له طريق الحق لان كونه مبيناً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلا عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر (قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعني لترك العمل ومخالفته العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله ينافي التفسير بالخلق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على مالا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الألطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وحينئذ لا ترد المنافاة على التفسير بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضا وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصلح له) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصلح له)أي بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم في الدار الآخرة أي التمكين منه لكونه أعلى المنزلتين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يكن التكليف والتعريض لا على المنزلتين أصلح له وهذه النكتة هي التي الزم بها الاشعرى الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرداشت والشيطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

المنوعة الذي يجب على المعلل عند منع المانع وذلك اذا كان السند مساويا لنقيض المقدمة الممنوعة أو اعم مطلقاً منه واما اذا كان أخص مطلقاً منه فلا لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فلا ينتفي نقيض المقدمة الممنوعة فلا يثبت عينها فيكون الكلام كلاما على السند بلا رجوع الى أثبات المقدمة الممنوعة وذلك لا يفيد شيئا لان المنع المجرد كالمنع مع السند وكشف المقام يحتاج الى معرفة نقيض المقدمة الممنوعة ومعرفة النسبة بينه وبين السند المذكور والمقدمة الممنوعة موجبة كلية في الظاهر ويحتمل ان تكون شخصية ونقيضهما سالبتهما ولزوم الباطل من عين المقدم يستلزم ثبوت نقيضها بلا شك لكن ثبوت نقيضها قد يلزم من

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كابي علي الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم اماته أو سلب عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا سترة فيه(قوله قوله ولما كان له منة الخ)أي الى آخر الادلة على ما يدل عليه قوله ولا معني لطلبه على مالا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سؤال العصمة الخ لا بقوله ولما كان له منة تأمل(قوله الاب المشفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهتهما قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ويقال المنة تهدم الصنيعة قلنا لانسلم ان المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ (قوله في شفقته الجبلية) وصف الشفقة بالجبلية اشارة الى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل (قوله فتركه لا يخل بالحكمة ألبتة)لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون خالياً عن الحكمة وان لم نعلم ماهي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح)أي حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح (قوله ولو سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح فمعنى كلامه وهو قوله وان تغفرلهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا ان ترك عدم المغفرة جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجويز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري(قوله أن ترك مافيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلا أو سفها أو جهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك مافيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخل أوسفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد نفي الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا (قوله وهذا هومذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذيجعلون ايجاد العالم لازما الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهر العوار أيضاً (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية هي إحاطة علمه تعالى الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله)وجوب التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم الى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا التصديق بان كلا من عند ربنا (قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم)اذ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولاشبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتي كذا في شرح المواقف ﴿ قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة ﴾قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

شيء آخر وهو انتفاء عينها في الواقع بلا استلزام المحال فان المعدومات الممكنة لا يلزم من وجودها محال مع انها معدومة كالفلك الفاشر مثلا وبالجملة ان هنا سندا آخر يستلزم نقيض المقدم المتنع وهو كون الاوقات أموراً عدمية غير معتبرة في وجود الشيء فلو استند المانع به لكفى سواء كانت المقدمة موجبة كلية أو شخصية كان قال لا نسلم كون جميع الاوقات أو وقت الحدوث مشخصاً خارجياً كيف والاوقات أمور معدومة غير معتبرة في وجود الشيء والمانع استند بغير هذا السند في منع الموجبة الكلية وهو لزوم تبدل الاشخاص والمحرر دفعه بحمل المقدمة على الشخصية فللمانع ان يعود ويمنع الشخصية مستنداً بالسند الذي ذكرناه

المعاندين للحق كذا في شرح المقاصد (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد واماما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لامعاد) لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد وايضا حينئذ يلزم رفع التفرقة بين المبدإ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا اعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك باطل فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج كذا في شرح المقاصد (قوله وثانيا بان المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من المشخصات والثاني تسليمه ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ ألبته مستنداً بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم يكن مسبوقا بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل معناه في التحقيق تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كلابس شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذ الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فناظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله يحفظها الخ) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خبير الخ) نقل عنه ولعل المدعي بني دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه ﴿قال الشارح والعقل قاصر عن ادراك كيفيته﴾ وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك ﴿قال الشارح لم يمكن وزنها﴾ فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وانما ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر ولاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل تجعل الحسنات اجساما الخ) اما لفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه وأما من خفت موازينه وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد ﴿قال الشارح اكتفاه بالكتاب﴾ لانه من أهوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر مخصوص بمنع الشخصية وهو لزوم انتفاء الشخص كما ان لزوم تبدل الاشخاص مخصوص بمنع الكلية وصرح الخيالي بالسند المخصوص بمنع الشخصية بقوله مدفوع بان المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وتقريره ان دفعك السند المذكور بالتحرير كلام على السند الاخص والمقدمة المذكورة بعد التحرير ممنوعة أيضا بسند آخر وهو انه لو كان وقت الحدوث معتبر في وجود الشخص للزم ان ينتفي الشخص بانتفائه لان المعتبر في وجود الشخص ما لا يتصور وجود الشخص بدونه وهو سفسطة فان الشخص الموجود في وقت البقاء عين الشخص الموجود في وقت الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة فى هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد وزيادة فى لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم فى هذه ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال فى الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما وردمن ان الصحابة الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط او بان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وفى ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه أولى واجدر (قوله مخالف لاجماع المسلمين) وأيضاً الجنة فى عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جائز (قوله أي نخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام للاجل فيكون المعنى نخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل الخ) يعنى ماتدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كائنة لهم واما نفسها فلا تدل الآية على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكينهم من التمكن فى الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما التمكين بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم التمكين للوجود ممنوع لم لايجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكن فيها الآن بل يمكن منه فيما سيجئ (قوله هو الدوام التجددي العرفى الخ) الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعاً تأمل فى الفرق بينه وبين ماذكره المحشى تدره وما قيل يعني أن المراد دوام نوعه فى ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم الا نقطاع زمانا يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على مالايخفى (قوله أي المقصود منه) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للا كل وأن صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وأنى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمر) يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمر لامخالفة له (قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وانما عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة فيها الدلالة على ثبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدهما مشترك بين منع الكلية والشخصية وهو الذي ذكرناه بقولنا كيف والاوقات أمور معدومة الخ والآخران مخصوصان أحدهما بمنع الكلية وهو الذي ذكره المجيب والآخر مخصوص بمنع الشخصية وهو الذي ذكره الخيالي ثم اعلم ان ماقاله الخيالي وهو مالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ليس من تتمة السند بل هو في مقام التفريع على بطلان كون وقت الحدوث مشخصاً خارجياً وتقريره ان وقت الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه ومالا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه لا يضر عدمه في اعادة الشخص بعينه ينتج ان وقت الحدوث لا يضر عدمه في اعادة الشخص

بعينه يقول الفقير ولكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الاقطار ﴿ قال الخيالي وقالوا أيضاً لو اعيد المعدوم الخ ﴾ ان استدلال الخصم مبني على زعم ان اعادة المعدوم بعينه انما تكون باعادته بجميع مشخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فالملازمة واستحالة اللازم بديهيتان فلا مجال لمنعهما اما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع المشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ بين المبدأ والمعاد فيكونان شيئا واحدا موجودا في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حينئذ بين المبدأ والمعاد تخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

(قوله فلا يرد ماقيل الخ) يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والغفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لمنافاتها الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل اثابة المحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاما أو منعه عن رؤية الملك الجبار أو عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد فى النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصغائر أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ماقرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله تم المشرك) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هذا هو المشهور فى ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لايحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لايشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصغائر عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان فى تخصيصها اخلالا بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لاتجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر (قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها فى الجملة وكذا قوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوي تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لايقتضي

تقبيح الحال وتحقيق اليأس) حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لايدل على أنها في حق أهل الكبائر) قيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر وفيه شئ تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المبهمة العامة (قوله ويشير الى منع الدلالة)وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب الى آخر القول) لان غير المجتنب عن الصغيرة يستحق العذاب ويغفر الله تعالى ان شاء عندهم والمجتاب للكبيرة صغائر مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لامجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكبيرة) يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازيا أعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فقوى فيه لايحتاج الى المقوى (قوله منسوبية الصدق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة المفسرة بثبوت شئ لشئ هو مصدر المبني للمفعول والافعناه يكون الاثبات لا الثبوت على مالا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لايذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة يعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه مايضاده) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وان كابرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لمحلهما على ما يشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سائر مافي القلب والا ففيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما سيجئ ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على مامر ان قلت التخلل لا يتوقف الا على الطرفين سواء تغايرا ببعض الوجوه أو اتحدا في جميع الوجوه فما وجه مافي شرح المواقف في بيان الخلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين قلت الشيئان لا يكونان الا متغايرين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحدا في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ كما عرفت . فتوصيف الطرفين بالمتغايرين ليس للتقييد واذا عرفت ماقررنا فاعرف ان قول الخيالي واجيب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ومنع

---

(١) ويندرج فيه التقليد اللغوي (منه)

اللغوي عنـد أهل الشرع مع انه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان أصلا وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هـذا تعليما وارشاداً بل تلبيساً واضلالا كذا في شرح المقاصد (قوله لانزاع في ان الايمان من المنقولات الخ) يعني لانزاع في انه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود انه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى اللغوي للايمان وهو مايعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن (٢) ويخالفه التكذيب وينافيـه التوقف والتردد (قوله ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ) يعني انهم لايعنون ان الايمـان هو التلفظ بهذه الحروف كيفما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القلبي أو عليه وعلى الاقرار اية الالفاظ كانت واية الحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءاً منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لقوله فبطل ماقيل الخ (قوله ومن أضمر الاذعان الخ) لادخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل (قوله على سبيل الحقيقة) فيـه ان الحقيقة ليست الا الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف تكفي الامارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعا له اللفظ (قوله انه حقيقة في الاقرار) أي مطلقا سواء قام دليل الايمان أو لم يقم (قوله لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان) فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق أيضاً حتى صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لايكون ايمـانا (قوله ولهذا ذكروا عدم الاستفسار الخ) أي ولكون مواطأة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكروا أي الكرامية عـدم الاستفسار عما في القلب (قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر ان ليس حقيقة الايمـان مجرد كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامية (قوله لاعلى المصنف وموافقيه) ممن ذهب الى ان الايمـان هو التصديق والاقرار معا (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وارد كما في قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ماقيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني ان العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به مالم يرد عليه قائم البرهان كسائر الظواهر (قوله لان جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى اللغوي (منه)

(٢) هذا اذا أضيفت الى المتكلم لا الى الحاكم واذا أضيفت الى الحاكم يعبر عنه براست داشتن وحق داشتن (منه)

كون الوقت منها وكانه لا حظه في هذا الجواب ولم يصرح به اكتفاء بسبقه وحاصل جوابه منع الاستحالة مستندا بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم الاستحالة كيف واللازم ليس تخلل العدم بين الشيء ونفسه في التحقيق بل اللازم في التحقيق تخلل العدم بين زمان الوجود وقد عرفت ان منع الملازمة لا يتم الا بادعاء ان اعادة العين ليس كما يتوهمه المستدل بل ذلك باعادة المشخصات المعتبرة في الوجود فوجب ان يلاحظ هذا في سند منع الملازمة وعلى تلك الملاحظة يجوز كون زمان المعاد غير زمان المبدأ فيكون تخلل العدم حينئذ بين زمان الوجود واعلم ان الظاهر في مثل هـذا المقام منع الملازمة

* قال الخيالي وقد يجاب

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم إن يكون المشروط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الجبائين) نقل عنه ان الجبائين هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديق الذي هو من الكيفيات النفسانية أو الانفعال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لان ظاهره التكليف بنفس الايمان أو بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا احصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يمثابة ذلك العدول تأمل (قوله والحق ان النظري مقدور) أي فلا تكلف في كونه مكلفا به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يعتقد نقيضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه أصلا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد نقيض متعلقه (قوله وليس بمختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما التى عليهم والانبياء بما أوحي اليهم والصديقين بماسمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وانما قلنا كذلك) أي انما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثني منه الكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثني لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين الا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية الا بتأويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استبصار (قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم) قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما ارسل) فسر به ليعم الاخبار الامر والنهي أيضاً (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أي بحسب المفهوم وان لم يتغاير المعنى عند عدم الانفكاك (قوله والاولى ان يقال الخ) حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال) نقل عنه يرشدك اليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي (قوله لا أمن من ان يشوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات

تجويز التميز في الوقتين الخ (كذا) وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسليم ان تخلل العدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجويز تغاير الحاصلين تغايراً اعتباريا وان اتحدا ذاتا وشخصاً وهنا بحث وهو ان العوارض الغير المشخصة ما هي والذى انتهى اليه فكر الفقير ان كل جزئي اتصف به جزئي آخر فهو عارض مشخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان الى غير ذلك والمعنى الكلي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص وهو مطلق السواد اعم من سواد زيد وعمرو وحجر وشجر وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

كذا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى انه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح لنزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴾ اشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبيا أو مخالفاً قبيحاً عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولا يكون حسنا عنده ولا قبيحاً فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال ومالا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله أو قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس بممتنع ﴾ قال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لاطائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قوله احترازا عن مثل نطق الجماد) أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً لدعواه وتعجيزاً لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته للغلبة وتحديث القراء اينا اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث والعمل به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير روايته وظاهر انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم أن العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر ههنا مالا يؤدى الى الجرح وهو رجحان جهة الدين وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي

بالزمان مقارنة زيد مقارنة عمرو وانما لم يكن هذا المعنى الكلي مشخصاً لاشتراكه بين الاشخاص وعدم اختصاصه بشخص واذا تقرر هذا فاعلم ان التميز بالعارض الغير المشخص انما يكون بتبدله وهو يستلزم تبدل العارض المشخص لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص ووجوده يستلزم وجود خاص ما اذ لا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا السند باطل في حد ذاته اذ لا يمكن التميز بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها ﴿ قال الخيالي وأيضاً لو تم الخ ﴾ نقض اجمالي باجراء خلاصة الدليل لان الدليل تخلل العدم وهذا تخلل الزمان ومدار الاستحالة هو التخلل مطلقا وهنا جواب آخر غير مايجيب

(١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره والاول على اربعة أوجه الاول ما انكره صريحا والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلا أو تخصيصاً ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان يكون من الصحابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس مايحتمل الخفاء على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث اما ان يكون مبهما أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسراً بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والعصبية وما ليس بطعن شرعامثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق الخ) فان المعجزة ان دلت على صدقه فقيما هو متذكر له وعامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلادلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الخ) يعني انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلا له شركاء فيما آتاهما أي جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى تعالي الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى انهم معصومون عن غير ما نقل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخبرية بحسب سهولة الخ) قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية أي بحيثية كون خيريتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه أنه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال) أى دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى الخ) يعني يجوز ان تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم أن الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضمير في فسجدوا للقبيلين كانه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار)وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا النومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشاف لعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأني انظر الى مصارع القوم وهو يومئ الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما أوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به المحشي وان المدعى غير متخلف لان بقاء شخص ما زمانا ممتنع لان الوقت من المشخصات الخارجية في زعم الخصم وان كان كل منها باطلا كما سبق وكان المحشي لما أسلف الاشارة اليه لم يلتفت الى دفع ذلك الجواب الآخر ﴿قال الشارح لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية الخ ﴾ يريد ان صغرى الخصم ممنوعة وسنده تحرير الحشر وتقرير دليل الخصم ان الحشر الجسماني اعادة المعدوم بعينه وهو ممتنع وتقرير المنع انا لا نسلم الصغرى كيف ومعنى الحشر جمع الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها فليس هنا أصل الاعادة فضلا عن ان يكون بعينه لان الاجزاء الاصلية والروح لم ينعدم شيء منهما بل انفصل الروح عن

من أمر بدر وماأرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الاية ان الايات انما نرسل بها تخويفا للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الآخرة فما أثر فيهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضاً منع ان المراد بالرؤيا الرؤيا النومية ويصلح جوابا عن الآية ورواية معاوية فالانسب تقديمه على ما اخره عنه وفي الكشاف حيث قالوا له لعلها رؤيا رأيتها وخيال خيل اليك استبعاداً منهم كما سمى اشياء باساميها عند الكفرة نحو قوله تعالى اين شركائي فراغ الى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة وانما المرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح اكثر من ان تحصى) يرد عليه ان ما بعد من لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة واجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي تباعد في الكثرة من الاحصاء ورده الشريف قدس سره بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه توسع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح أيضاً بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لاخفاء في ان أمثال الكرامات المذكورة ليست باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه وقد يؤول بحذف المضاف أي من ذي ان يكثر أي من امر ذي كثرة كذا قرره الشارح في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ) أي قال عليه السلام لابي الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشي امام أبي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ماطلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور) وهو ابو بكر رضى الله عنه وان كان ظاهره نفي افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة أيضاً ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من أبي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي أفضلية احدهما ثبتت افضلية الآخر (قوله ينبغي ان يخصص النبي عليه السلام) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الامم فعلوم

البدن وبقي موجوداً وتفرقت اجزاء البدن وبقيت موجودة وقول الشارح سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم معناه ان لم يسم فالصغرى ممنوعة وان سمي فالكبرى ممنوعة وهو واضح حينئذ لان دليلهم الذي نقله الخيالي لايجرى على جميع الاجزاء الاصلية وضم الروح اليها وان سمي المعدوم بعينه لكن هنا إشكال لان تلك التسمية كيف تمكن حتى فرض وقوعها ولعل مدار امكانها ان النصوص دلت على ان تلك الاجزاء يعاد اليها من عوارضها مايميزها عن غيرها حتى ان الانسان يعرف والديه وولده واخيه وصاحبته يدل عليه قوله تعالى (يوم يفر المرء من أخيه وامه وأبيه) الآية فمجموع الاجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بغوا عن طاعته) ضمن بغى معنى الخروج فعداه بعن والمعنى بغوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ماهو من متعلقاته والمذكور قد يجعل اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس والاول أولى وأرجح اذ لا شك ان المتضمن جعل كانه في ضمن المتضمن فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه واما ماقيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على أنه المقصود فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلا كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه أنه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعني ان المراد بقول الشارح فعلى ماذكره الخ ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزم ان تعصي الامة كلهم واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال أصلا) أي لاقبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعصيان كل الامة (قوله ان ما لها وغايتها ذلك) حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعدا عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقيل الظاهر ان العصمة كالشجاعة مثلا تطلق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حينئذ ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأما في هذا الشرح فلا نفع له في اتمام الكلام بل له ضرر على ماعرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق الخ) يعني ان الوارد في الآية الظلم المطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدح في الخلفاء الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لايعم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي مابلغ نصف ماينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي مابلغ نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهبا من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة فتأمل وقد يتسامح في تسمية العينية فيقال للرجل الاحمر في الامس وقد زالت حمرته اليوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيناه بالامس وبالجملة ان معنى العينية مطابقة شيء لآخر في مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لآخر في مادته وعوارضه المميزة عن الاغيار سواء طابقه في جميع العوارض أولا ﴿قال الخيالي ذهب البعض الخ﴾ الغرض من نقله ان هذا يرد على جواب الشارح ابطالا لسنده الذي استند به في منع الصغرى القائلة بان الحشر اعادة المعدوم بعينه وأقول ولو سلم هذا الابطال

والاجر ماينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضليتهم بحسب أفضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله عين المحبة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتملي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني الحديث وتغيير الاسلوب حينئذ للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان أذاهم سبب لايذائي على عكس قوله فبحبي أحبهم فيبغضي أبغضهم وللاشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث أي بسبب حبه اياي أحبهم أي فانما أحبهم لانه يحبني وأبغضهم لانه يبغضني والعياذ بالله وعلى كلا المعنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحبي فيبغضي مصدر ان مضافان الى المفعول به (قوله يدل على انه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللعن كما هو فى أهل الجاهلية (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه المراد أولا فان ظهر فاما أن يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا والثاني المفسر والاول اما ان يساق لاجل ذلك المراد أولا والاول النص والثاني الظاهر وان خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه والاول اما أن يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني المجمل فعلم بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسيق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب اهل الوقف فهي كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) اى على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتياج الي الجمع الخ) اى الذى استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير احد من اهل القبلة الشيخ الاشعرى وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابه وبه يشعر ماقاله الشافعى رحمه الله لاارد شهادة كل من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة (قوله لجواز أن يكون اخبارا الخ) قيل لايخفى ان مثل هذه المناقشة يجرى في اجابة المؤمنين لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر فى المناقشة واما اجابة المؤمنين فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال اى فى ضياع لامنفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا فى الكشاف والحديث ماروى ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص يشكل التوفيق

وسلمنا ان الحشر اعادة المعدوم بعينه اذ لا ندعي ان الله تعالي يعيد جميع العوارض المشخصة للاجزاء الاصلية فلا يفيد الادلة النقلية ﴿قال الخيالي فان قيل يحتمل أن يتولد الخ ﴾ حاصله انتقال الى معارضة أخرى بمادة أخرى وتقريرها ان دعوى وجود حشر جميع النفوس البشرية غير صحيح اذ يحتمل ان يؤكل انسان ويصير جزأ من الآكل ويتولد من ذلك الجزء نطفة يتولد منها شخص آخر وحشر ذلك المأكول محال لمثل الدليل المذكور في الشرح مع تغيير ما فتأمل وحاصل الجواب انه يجوز ان يحفظ الله الاجزاء الاصلية من المأكول من ان يصير جزءاً من بدن آخر ويجوز ان يجعله جزءاً منه لكن يحفظه من

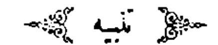
يحمل الكفر فى الحديث على كفران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها اى قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان فى الحرث كذا فى كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث) هذا كان في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعى رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كانه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفى كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضى ان يكون الآخر خطأ اذ لو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الافتاء والاعتراض على رأى من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبى عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادى (قوله فاما ان الخ) يعني ان ظاهر الاية ينافى الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا بد من تأويلها على وجه تندفع به المنافاة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الاية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص في هذه الاية فى هذين اللفظين لكن الثانى اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال أولى اردف الشارح
هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنزع الخف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء
لا يحوجه الى النزع مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص
الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التي هى الثمرة ولا
شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة
لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضى الله عنه ان النبى
عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت
الملائكة يارب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون
ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل
من خلقته بيدى ونفخت فيه من روحي كمن قلت
له كن فكان رواه البيهقى فى شعب الايمان
من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة
على تفضيل البشر على الملائكة
وصلى الله على سيدنا محمد
وآله آمين
﴿ تم ﴾

ان يصير نطفة يتولد منها شخص آخر وقول الخيالي والفساد في الوقوع لا في الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا ما لم يقطع به لانه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال يقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده واكرمه الله بالفلاح والسعادة فى الدنيا والآخرة هذا آخر ما تيسر لي من التحشية والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات وسبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامى وعلى آله وصحبه وسلم آمين

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد النسفيه تأليف نجم الدين أبي حفص عمر ابن محمد النسفي المتوفي سنة ٥٣٧

قال فى كشف الظنون وهى حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو دأب المحشي فى مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخيالي

وقد حلينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيهما للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسوطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح



﴿ تنبيه ﴾

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشيه ولي الدين
في أول الهامش وتليها فى الهامش أيضاً حاشية
الكفوى مفصولتين بجدول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربتها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعتمال والارتياض * وكانه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الابجرآبادي * فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح أسهارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أحرى بان يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أتمم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا مايسند الينا في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي سادس فقلبت السين ياء (قوله فانا لسنا الا المظاهر الخ) هذا رمز الى مسئلة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محي الدين العربي وتبعه الشيخ صدر الدين القونوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى الفوا فيها رسائل مستقلة وخالفهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل المحقق التفتازاني وغيرهم وبعض الصوفيين وهذا المقام لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لهما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشي الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

* بسم الله الرحمن الرحيم * (قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة كما ذكروا (قوله فمن جعلها الى آخره) الاولى تقديم الجعل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد حمله على أحد مايحتمله لا الحمل بعد العمل كما تشعر به عبارته (قوله ومن الثالث الى آخره) أي ولك ان تجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية * أقول الظاهر انه لا حاجة الى هذا التقدير والجعل بل يكفي ان يقال أصل التركيب توحد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جعل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته فحينئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من ان معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعده العبارة كما لا يخفى وأما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالعصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ماذكره القائل فالايراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ماذكره القائل بل هو مما ساعده القبيل الثاني كما لا يخفى (قوله واضافة الصفة) متعلق بكلا التوحدين

دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزأ من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزأ * قوله المتوحد بجلال ذاته * جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى أنها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

(ولي الدين) (قوله وهذا انما يصح الى آخره) أقول انماذكره الخيالي بناء على ماهو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشئ هي مابه الشئ هو ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشئ ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كماهية الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكمال صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والعرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ماينزل الى آخره) اعترض عليه بانه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لا للمؤمنين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا بدعائه من الخسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه ايهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الخيالي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة مايدل على ان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فنها ماقاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثري وذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولا في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخيالي ناظرة الى (تقدير)

الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكمال الصفات قصداً الى حصر استحقاقي الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرا لتخصيص الحمد به ﴿ قوله المتقدس ﴾ أي المتطهر يقال تقدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أي كل نعت له برئ عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى * قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد ان آياته عليه السلام أعظم من أيات سائر الانبياء وفيه بحث

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذاك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التى اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الافادة المذكورة لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ما اثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خرط القتاد وما ذكر من استغراق الاضافة لا ينفي ما اثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد اللتيا والتي فالبحث وارد غير مندفع بامثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما ينافش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلي فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خبير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلا على ما حققنا في تعليقاتنا على حاشية الخطائي للبزدي فليطالع ثمة (قوله في كلة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لاقوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزاد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وابي لهب (قوله أو الاول للاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائله الخيالي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحماته) إما وصف للآل والاصحاب أو الاول للاول والثاني للثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو الاستئناف وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التمحلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لامنافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فن جعل الموضوع والمبادى من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتنزلا منزلة الاجزاء فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانهما مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خبير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والاتزان بها) الضميران راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما انما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر احدها للفاضل سيف الدين الابهري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة عندي الآن ولله الحمد والمنة (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمعي أولا لا ما يكون اثباته بدليل سمعي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود البارى وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتدا بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

يكون ما بعد الفاء أمراً أو نهيا وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة (قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنافاً نا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لاتصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

(قوله أمراً أونهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولا وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي باصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومباديه (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة معرفة ووجه الانسبية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني علم الشرائع والاحكام وان مباديه أساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع في تحصيله بمبادي مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وحدها بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصد به العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله أحسن مما قيل) قائله الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويتوقف ثبوتهما) أي بيان ثبوتهما أو ثبوتهما عند المعتقد وفيه ان المسائل مالم تكن معتداً بها لم تفد في بيان ثبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان ثبوتهما يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف ثبوتهما على المسائل الكلامية لزم الدور وأيضاً مايتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالاقرب ان يقال هما أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لهما فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لهما كافية في مدح الكلام (قوله فان كونه مبني الكتاب الى آخره) علل الترقي في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية فلا يشمل الفقرة الاولى أيضاً للكتاب والسنة فتأمل (قوله والتنبيه على ارادة المعنى الاضافي) فيه انه لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينا له فان مبني علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام عبارة عن المسائل الكلامية والموضوع والمبادي على ماقرره أولا ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص من هذه الامور بل مباين لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحمل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا وجه آخر ذكره المحشي الكستلي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجيء تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطال الكلام ولو نسبه الى الاول فقط أو تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيدان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل (قوله هذه الدقيقة) أي الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) تعليل للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن) أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين بخلاف ماقيل (كنوي)

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى * ويجاب عنه بانه ترق في المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف والتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يوهم) الظاهر انه علاوة لما أورده على القائل * وفيه ان هذا الايهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجيهه يدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ماذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ماذكره القائل يوهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الايهام ولتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا قرينة بلا مرية فان الغيهب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياهب والاوهام بالظلمات مجرد تفنن في العبارة انتهي فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قيل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبديله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة (٨) الضعيفة) لعل وجه ارادتهما بهما هو ان يحملا على مابه الشك وعلى مابه الوهم اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعني كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقينيات الى آخره) هذا الجواب انما يتمشى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حملا على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فبهذا الجواب

انه نبه على ان الوسم بالثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجي) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات ولكلام نفاة الصفة (قوله وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولاشك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادي مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدي به واضافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما

لايندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (يستضيء) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لايخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفي النجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله كما ذهب اليه صاحب الكشاف قال (ساچقلي زاده) فان قلت ذكر المشبه ههنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ماذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لاتغيب فانه لايحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لايغيب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لايلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

(١) اشارة الى ماذكره بعض المحشين نقلا عن تهذيب الازهري من ان الغيهب هو الظلمة الشديدة (منه)

يستضيء منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفاً وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ماقيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على ماالعقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درراً وفرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل مافي مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل أولانها تقيد معانيها مفصولة عن

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهي (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لامتحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته انتهي (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال الكستلي هو بمعنى السلوك والملحوب يقال طريق ممل أي ملحوب ومسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيهما المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهي والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نسفيون سواه منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي ثم السمرقندي الفقيه الواعظ توفى بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفى سنة أربع وثمانين وستمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استفدته لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من مبدإ المعرف المقصود بالتعريف لان الخفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدإ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدإ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لايمشي ههنا كما لايخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لايحاشي فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدإ الاشتقاق مطلقاً وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقاً فلسفياً لايليق اعتباره في التعاريف ولايدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرهما وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعية كما لايخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره)متعلق بقوله سماها فصولا فهو كالبـدل عن قوله اما لانهـا تفصل الى آخره فان الوجهين الذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصـلا بين الحق والباطل ومفيداً للمعاني مفصـلة عن غـيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي فى هذا المقام (قوله إفادة لااعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فتلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخـذ الفصول بذلك المعـنى كان مفاد قوله واثناء نصوص اعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خبير بانه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتهـا كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الـكثيرة القيمة لافصوص الخواتم (قوله وتبيين المعضلات) مبتدأخبره قوله يكون على الوجهين

(قوله أحدهما توجيه منقح) على ان يكون ظرفية التنقيـح للتوجيـه من قبيل ظرفيـة الصفة للموصوف للمبالغة كما في قولهم زيد في الحسب والراحة فالمعنى مع توجيه منقح غاية التنقيح بحيث أحاط به التنقيح احاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيهما توجيـه في ضمن التنقيح)الظاهر انه توجيه بجعل ظرفيـة التنقيـح للتوجيه من قبيل ظرفيـة السبب للمسبب كما في قوله تعـالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتنقيـح مجرد عن الفوائد بل بتنقيح مثمر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التنقيـح لبقي الـكلام غـير موجه على قياس ماسيأتي في نظـيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تنبيه) بان يكون المعنى ومع تنبيه موضح أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون ظرفيـة التوضيح للتنبيه من قبيل ظرفية الصفـة للموصوف (قوله وطي الـكشح) لم يتعرض لاضافة الـكشح الى المقال بان يقول وطى كشح المقـال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه مما لا حاجة اليـه فى أصل المقصود اذ الـكناية تتم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملابسـة لوقوع طى الـكشح في المقال أي طاويا كشحي في المقال (قوله وطى الـكشح عن الشيء كناية) كما ان طى الـكشح عن الامر كناية عن اضماره وسـتره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لـكون الاعراض عن الشيء لازما لطي الـكشح عنه قيل ولك أن تحمل الـكلام على الاستعارة المـكنية فان الـكشح لازم لذي الجنب فاسند الى المقـال تخييلية كما اسند الاظفار الى المنية فى أظفار المنية نشبت وفيه ان كون الشارح طاويا لـكشح المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الخ) قيل وجه الارجحية حسـن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافي عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لاالفائدة بخلاف الاطناب على ماذكر المعاني انتهي (وأنت) (كفوي)

غـيرها متميزة غير ملتبسـة به على الوجهين الذين ذكرا في توجيـه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لااعادة وقوله هي للدين قواعـد صفـة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكى لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لامحالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الـكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهـذيب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشـكلات لا يهتدي لوجـه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجتـه يكون على وجهين بأن يؤتي بحلهـا أو تشيـد أركانهـا وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه للـكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحـدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيـه في ضمن التنقيح أى نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيـه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لايفيـد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غـير لائح وغب الشيء بالـكسر عاقبته والـكشح الجنب وطى الـكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه أراد بالاملال ماهو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى (والتجافى)

وانت خبير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف مالو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سيأتي والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سيأتي فهو بمنزلة نزع الخف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله أول الاخلال بالايجاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطناب بالاطالة مع انهما سيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة الثانية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على مايلزم منه الايجاز المخل فيكون تكراراً وتأكيداً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل فى المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطناب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يتحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام فى امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل فى أول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطناب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضعون الاطناب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال فى مقام الايجاز وأيضاً فى وضع الاطناب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة فى الفقرة الاولى على ان فى تأويل الاطناب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يجاف عن الاطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال اطناب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطناب

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحداً الا انهما اعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطناب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجافى الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد بنحو السكنجبين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وأنت خبير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله ساچقلى زاده)من انه اذا جعل الاطناب بدلا عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطناب بناء على أن البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فغلط لانه لا يفهم من كون الاطناب بدلا ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته أنه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطناب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشئ بدلا الا ان ذلك الشئ مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطناب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لا عدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطناب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله فى حكم متبوعين) (قال محمد شريف)هذا لا يتمشى فى أمثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان لمعمول واحد اعرابا واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتبارا والتعدد فى المعمول يستدعى التعدد في العامل فى أمثاله والتعدد فى العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه اشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاما لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما ثانيا الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب منعي وتقريره لا نسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول بيحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بأن خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي (قوله ليس للمعترض) اى المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتازاني (قوله ويمكن ان يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومما زيد الخ) زاده الخيالي تبعاً للفاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم يذكره هذا المحشي لعدم تمشيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التخليص (عطف)

منهما مع أن المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله يحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه أما أولا فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتي يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكي اذ لامجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لايقع خبر المبتدإ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق *واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما زيد انه

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما ههنا بجعل المجموع تابعاً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحد تابعاً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخرا للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجيهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جعل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبني على ذلك فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي فتدبر (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي

(١) فيه ان الوجه الاول المنقول عن السيد انما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أفاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فما لم يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهي وانت (١) خبير بان ماذكره الخيالي حق لا فساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعني التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهي فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ماذكره التفتازاني في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (قوله تعسف الخ) تبع فيه التفتازاني لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر

ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على المطول (قوله مقسما لعلم التوحيد) فان العلم بوحدانيته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

عطف على جملة وهو حسبي وهو لا انشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الي عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ماسيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذى لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد من الشرعي مايؤخذ من الشرع لا مايتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

---

(١) قوله وانت خبير بان ماذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بماذكره التفتازاني بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعني التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التنقيح لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فاذكره هذا القائل اما اعتراض على التفتازاني بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستنداً به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعني التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضا باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سيأخذه في تعريف الفقه بقوله وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية لئلا تنتشر اجزاء الكلام ويلتئم آخره بأوله حسن الالتئام والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعني التصديق فانه كتعريف صاحب التنقيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فما أورده هذا القائل ليس الا للتحير والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكفوي (منه)

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالفرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي العصام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان تقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتا أو اعتقاداً واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله مالا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها لحصوله بالكشف المتفرع (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيما يتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به مالا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني

وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد أنه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتقاداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمي أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما تصير الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه أن هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما مثلا لا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها ليدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيده اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخر بين فيلغو بيانه بايراد كلمة التبعيض ويكفي فيه ان يقال الاحكام الشرعية مايتعلق بكيفية العمل ومايتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد اللتيا والتي الظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا لافادة عدمه كما أشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه ههنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كموى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسيرقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) الى ذلك قول الحماسي * فهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعني لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدإ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله واما ان الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوهما والمبني على المظنون مظنون فكيف يصح ان يكون علما لان العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظنا بل وهما وجهلا مركبا وليس هو حصول اذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا ان يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المرادف لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلا بان المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام وهذا العلم يقيني لان المجتهد اذا غلب على ظنه الحكم علم يقينا انه غلب عليه واذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه ثم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئاً منها ظني بل على معنى أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع الى النقود والردود

في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة منها اما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين أو الملكة) فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لايسمى علم الشرائع والاحكام ولايطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

(قوله اما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الاصولي العلم ههنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فانه يحصل عقيب الادراك حالة وراء الادراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فان العلم يطلق عليهما) اشارة الى العلة المصححة لارادة معنى اليقين والملكة كما ان قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد اشارة الى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانفهامه مما ذكره (قوله لكن بقي علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالاولى منعاً * أقول يمكن ان يقال ليس المراد ههنا ايراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض ماعداه ولو سلم فيجوز ان يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها وبمعونة شهرة ان الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

---

(١) قوله يرشدك الى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفي

لا اشتهي ياقوم الا كارها * باب الامير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال اسنة مذروبة * ومزندون شهودهم كالغائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب

قال في القاموس القماش ما على وجه الارض من فتات الاشياء ويقال لرذالة الناس قماش لمحرره (منه)

ومما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لايسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقـه فيجعل الاول أعم لـكن في جعـله في مقابلة عـلم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسـئلة تتعلق بالحـكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى عـلم الشرائع والاحكام لـا انها لا تستفاد الا من جهـة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيأ منها لايستفاد الا من جهـة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لايستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحـكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الأشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف عـلم التوحيد والصفات فانه لاتختلف فيه الاديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ماهو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانيـة علم التوحيـد والصفات) من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لاعلى مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الاول مجروراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث جعله من هذا القبيل لا من الاول

(قوله على مذهب الشـافعية) لعله عديل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى انه لايدخل في مسمى الفقه ولا يبعد منه لا بمعنى انه لو لم يحترز عنـه لزم ان يـكون العـالم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صـاحب التوضيح هكذا حقق الشـارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الغرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد فان هذه الـكلمة تستعمل في عرفهم فيما فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اباء عنه)أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ماهو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعلق الـكل بالجزء) مبني على ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحـكم نسبة امر الى آخر دون الحـكم المنطقي المسمى بالتصديق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم (قوله ان شيئاً منهـا لا يستفـاد) الصواب انه لايستفاد شيءٌ منها الامن جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النـفي فتفيد العموم (قوله الا من جهة الشرع)فكانت شرائع أي مشروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركا بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لايلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام العملية (قوله يتداولها القضاة والحـكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونهـا عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى مايتعلق بكيفية العمل فكثرة استعمالهم كانت سببا للتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) فيتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضـا سبباً للتبادر (قوله تختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمـع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبيـاء فلـكل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشـاربة على ماهو المعنى الاصلي للشريعة وأنت خبير بان الظاهر ان يكون هذا وجها لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين)قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعا خبرا لمبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والمجيب الخيالي (قوله وان من لايعتقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الاقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجيته أو المجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوهمه كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله كذا في المسامرة شرح المسايرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) المجيب هو الخيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع وان اريد أنه منه من حيث يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يشمله البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من مسائله بل الحق انها من مباديه الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لايعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لاينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لاينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م — ٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه فلنها من حيثية الموضوع التي لا تبين في العلم كوجود الوجود عند المجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الادلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحيثية كاف في الورود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمله البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضا قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث انه مايتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا بادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

(قوله مايقـال) قائله الخيالي(قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لـكن تقييده بالبعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره فى شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من أصول الديانات والعقائد خـلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام بعد رسـول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن أولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أو من أولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * أما الغلاة فثمانيـة عشر واما الزيدية فثلاث وأما الامامية فواحدة على ما فصل فى الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الابهري والـكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي أبكار الافكار للآمدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته أجل وبهذا اندفع مايقال ان وجود مباحث أخري سوي بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الـكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لاتخرج عن بحث الصفات مآ لا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعـد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ماعداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لـما يتجه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الـكلام من انه كيف يكون لها شرف وهى بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتي بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهـد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبـة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختـلافات اما مقابل لصـفاء العقائد أو من موجبـاته والوجه هو الاول

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثـه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مبـاحث أخـرى ومقاصد غير التوحيـد والصـفات وذلك غـير ظاهر على تقـدير كون موضـوع الـكلام ذات الله تعالى وحاصـل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مـسائل الـكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بدوان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الـكلام ومقاصده وان كان مما قد يعد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان تعمم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع فحاصل قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده انه أشهر اجزائه واشرفها فتأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للاندفاع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منعهم انما هو عن الاشتغال بنفس الـكلام وتعليمه وتعلمه كما سيجيء عن الشارح لا عن تدوينه والـكلام ههنا فى الثاني دون الاول فالاولى ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة صحبة النبي عليه السـلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان تجعل الخ)الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحبة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السـلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السـلام لصفاء العقيدة مما لا ثبت له كما قال (البحر آبادي) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين فى كتب اسماء الرجال مثل الكمال لعبد الغني المقدسي وتذهيب الكمال للمزي واكمال التهذيب لمغلطاي وتذهيب التهذيب والكاشف للذهبي وتهذيب التهذيب وتقريب التهذيب لابن حجر وغيرها وقلد هذا المحشي المحشى الخيالي في هذا الخبط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سيأخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشعير يؤكل ويذم (قوله فتركناه) أى تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

لتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن كان فى زمن الصحابة ولم يدونوا *ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه* قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له *ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها لئلا ينطمس أثرها (قوله وكثرت الفتاوي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوي بالضم والفتح ما أفتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما أظهرنا بنيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر فى الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضي بسماعه الآذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجئنا بدفع

فالتذكير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أى التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته وجلة أسبابه لكن لا وجه لهذا الاخير اصلا بعد اعادة [illegible] الجارة فعده من الاحتمالات مما لا ينبغي (قوله فتفطن) أي فى استخراج الوجه فى كون الوجه هو الاول ولعل ذلك انه لو كان من موجبات صفاء العقائد بقي الاستغناء عن تدوين الفقه بلا وجه بخلاف ماذا كان مقابلا له فانه حينئذ يكون ناظراً الى الاستغناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة) يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى تمكنهم من المراجعة الى الثقات فافهم (قوله عن اختلاف المفتين فى الجواب) أي فى الجواب عن مسئلة واحدة أو في الجواب للمستفتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخيره ليوافق تأخيره فيما سبق حيث قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا فى مقابلة ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره البيضاوي فى سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مغتفر) بالغين المعجمة ثم الفاء بمعني المعفو عنه ففيه حذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال فى مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعني الكثير أو من الغفر بمعني المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجئنا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فتشتمل على المسامحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادي والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنيا على المسامحة بخلاف تعريف القوم للفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خبير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالتكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعني الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو جعل التعريف الى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبي عنه انتهي والمراد من قوله وقد جعل الى آخره تأكيد هذا الجعل وأنت خبير بان ما ذكره من الاباء حق لاشبهة فيه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف عرفا الى الملكة بخلاف العلم وقد قال الشارح في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر المقصود في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح المحقق اختار (العلم) حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع ان قول المصنف وينحصر في ثمانية أبواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى فلا يرد ماقيل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينا للعلوم

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكانه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال مايفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو جعل التعريف

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (قوله وما اشتهر) عطف على تعريفات العلوم أي ويقتضي ما اشتهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضي ان معلوماتها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المعرف ههنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادي والموضوعات وان المراد بالافادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فاندفع السؤال المورد لكن لا يخفي عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف ظاهر وتعسف باهر مع انه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغي ان يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر انه تجعل الافادة ههنا أيضاً بمعني الاشتمال اذ لا معني لافادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وانت خبير بان هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمعناه وههنا ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة الكلي وههنا معرفة الكل فبينهما بون بعيد نعم حمل الافادة على معني الاشتمال تكلف وتعسف كما لا يخفي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيـه تعريض للخيالى حيث قال وان التزم عطفـه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذامن فضول الـكلام بعد قوله ومايتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التى ذكرت فيهاقيودالتعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام فى الاحكام) أي فى قوله فى افادتها الاحكام (قوله السابقة) فى تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف أصول الفقه وماسبق منه فى الحاشية المتقدمة انمـا هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سـبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا فى واد وذلك فى واد آخر فلا يكون هذا من فضول الـكلام بعـد قوله هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أى المنسوبة الخ)فيه ردعلى بعض المحشين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع فى هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حينئذ مع انه قد عد منهبالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين فى الواقع كـكلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه فى الواقع كـكلام المخالف كما صرح به الشارح فى أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه السلام) قال(حسن جلبي رحمه الله فى حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لااختـلاف فى العـقائد وأجيب بانه لظهورهـا منه والحق ان اللام فى العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملاعلى جميع عقائد دين محمد عليـه السـلام لان من جملتها اعتقـاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامـة وغيرها انتهي فتـدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلـم الـكلام بل انما هي العقـائد المنسوبة الى دين محمد عليـه السلام فلذلك قيـده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مـدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخـل فى على خلاف ماهو المشهور فيما بين المحصلين لـكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قيل (قال البابرتي على هذا الشرح) قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالـكامل والصحائف والتجريد والمواقف والطوالع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الـكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن اقول لعل الـكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن هوالفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد فى المآل فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جوابا عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها)وهذه وجوه خمسة أخري للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المنوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل أسم مدار مايقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كفوى)

للعلم بمعني الملـكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح ومايتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط فى كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام وتضيق عنـه دائرة هـذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عنـد من له معرفـة بأساليب الـكلام والظاهر أن اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العمليـة السابقة ولا يبعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لاتخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فانالتعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمـد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثـه كان قولهم الـكلام فى كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في* قد ذكر ثمانيـة أوجـه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليـه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسـفة فسمى بالـكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهـد تـسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الـكلام متحداً فى المـآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) أنه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعـالى

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل ان يكون من باب التنازع لكنه يحتاج الى تكلف فحاصل هذا الوجه هو انه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمنزلته في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاؤه كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله الى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فان تلك الاجزاء وان كانت في حد ذاتها الفاظاً الا انها بالنسبة الى لفظ الكلام فى كذا معان متعددة (قوله والاشبه انه كان الخ) الظاهر ان هذا اعتراض على الوجه الاول بوجهين حاصل الاول ان تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر الى المتقدم وحاصل الثاني ان الكلام في قولهم الكلام فى كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه اذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه انما هو المعرف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعرف به والالزم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريده عن اللام حال العلمية اذ لا يصح تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين الى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خبير بان هذا لا يلائم قولهم بان علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الاكبر وبعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه للرسالة الوضعية قد حقق في موضعه ان المعرف بلام العهد له وضع تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضعاً عاماً يعني أن رجلا مثلا كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه الكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولا وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لان تعين الشخص يجوز ان يكون مفهوما من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج الى القول بوضع آخر فى العهد الخارجي انتهى(١) وقيل انما يحتاج الى اثبات الوضع التركيبي له اذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي ليكون استعماله فى الجزئيات حقيقة وأما اذا كان موضوعا للفرد المنتشر فلا يحتاج اليه لكون مدلوله حينئذ قابلا للتعين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لان الكلام موضوع المسئلة) يعني ان الكلام موضوع المسئلة فى مسئلة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى ان مسئلة الكلام جزء من مسائل الفن فالكلام جزء من الفن فان جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لان الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي) .

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته (الثالث) انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع) انه فى مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمي بما يقابل السكوت (الخامس) انه فى افادة الاختصاص بالمبدإ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح الرسالة الوضعية (منه)

(قوله باسم سببه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشئ الا بادارته سبب لذلك الشئ وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما سببان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ماهو الدال انما هو الالفاظ الموضوعة بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لايخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين مايليه) مايليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قبيل تسمية الشئ باسم سببه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الاخيرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذلا تعليم ولا تعلم فيهما وحاصله أن سببية الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته في الاخيرين فان الكلام فيهما سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول وللتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا مجمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا تحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) فحينئذ يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه

الشئ باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أطلق عليه أولا والالغا اما ذكر الاول في قوله لانه أول مايجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي . . . .

نظر أما اولا فلانه يكون هذا الوجه حينئذ بيانا لوجه التسمية بالكلام أولا مخالفاً لاخواته واما ثانياً فلان الاطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم التي تتعلم بالكلام بل لا بد وان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل ان تدوين الفقه كان مقدما عليه والقول بأن الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل واما ثالثا فلما قيل الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لغا اما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لغا ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حينئذ في التسمية وعلى الثاني لغا قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز قيل هذا الترديد توسيع للدائرة والافلاشك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لضاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضا وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ماقاله الكستلي من ان الكلام لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في أمره فان الوهم يلابس العقل في مباديه والباطل يشاكل الحق في معانيه ينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهي أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كفوي)

(قوله ومما يقضي منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة واذارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يغني عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلي * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحرآبادي) حيث قال قوله وغيره قد يحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهي بعبارته وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصلي هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق الخ (قوله يقال كونه اكثر) أقول قول القائل بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني فحينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبات مقدمته فتأمل وتفصيل ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام اكثرها نزاعا أو جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمعنى كلامه ان كون الكلام اكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه اكثر نزاعا محل تردد فرده بانه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشي (البحرآبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من أن العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله ههنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهي فجعل قول الشارح مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأيد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المنافاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فجاء المنافاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(٢٤)

ومما يقضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان الكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبني على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات)

(قوله وقيل هذا) قائله الخيالى (قوله والا فالتسمية) أي وان لم تمتد التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضاً قال استاذ استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الآمدي هذا الاستثناء مشعر بانه لو لم يزد هذا القيد لاصحة لكلامه وليس كذلك لامكان ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولا لما وقعت انتهى وأنت خبير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخيالى بلا تأويل أى تأويل كان ولعله لهذا قال وكانه يريد الخ ولم يجزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه انه لا لطف في ذكر ان المسمي بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الاثناء مع ان هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام المتأخرين اذ لا مجال لهذا المعنى هناك على ان هذه الوجوه جارية فى تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزأ من كلام المتأخرين ويحتمل ان يراد به مسئلة الكلام فانها جزء من كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام المتأخرين فى الكتاب كما سيعترف به فكيف يحكم بانه قدم ذكرهذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه على تقدير تمامه انما يكون وجها لذكر هذه الوجوه متصلا ببيان كلام القدماء لا مقدما على بيان كلام المتأخرين فالاولى ان يقال وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجوه عقيب ذكر كلام القدماء واما ماقيل انه لا ذكر لكلام القدماء ولا لكلام المتأخرين ههنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظا بالفلسفيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظا بها يصير كلام المتأخرين ففيه ان تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا المحشي العصام فذكرها ذكر لكلام القدماء وليس امراً مشتركا يقيد تارة بالملحوظية واخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قيل مراد القائل ان التسمية اولا وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء وأما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى مخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيجئ منه (قوله في بعض معتقداتهم)الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انهما جماعة واحدة فان الكفر ملة واحدة ثم ان قد التقليلية في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض ههنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه انه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجئ منه ان المراد بخلافهم تبيين ان معتقدات الغير مخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى ان هذا المعني لا يثبت بهذا التعليل ويمكن ان يقال انه تعليل لمجرد ان لهما معتقدات تخالف اعتقاد القدماء فيصح ان يبين فى الكلام ان معتقداتهما مخالفة لاعتقاد أهل الحق (قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافراده قال (البابرتي) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز فتأمل (كفوي)

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين *وقيل هذا اشارة الى مايفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى(وبالآخرة هم يوقنون)وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة* ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تفي به العبارة اذ من الفرق

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالتبيين في الـكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خبير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهى أعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل فى أصول الحديث فعلي هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحـكماء الاسلاميون) فيه انهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولـكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحـكماء ليست منهم فلا معني لـكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معني لعدهم من الحـكماء وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية انه) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الـكلام) الظاهر ان المراد بالـكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الـكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الـكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سيأتي يعنى ان تخصيص الورود بظاهر السنة لا بالسنة مطلقا مع انه ظاهر الـكلام ههنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد به السنة فتأمل فعلى الاول يكون قوله وكانه خص التعرض الخ جوابا عن هذا المذكور وعلى الثاني جوابا عن مقدر كانه قيل لم خص الورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فاجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لهما اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة) حيث قال فى بيان الفرق الناجية هي ما انا عليه واصحابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الـكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الـكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الـكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا أقول ان صاحب الـكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الـكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضاً لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لـكن تخفف عليه وتـكون دركته فوق دركات الـكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فهكذا سمى هو واصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آنفا (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (بجمل العربى) بالباء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) جهنا (قوله منه) أي من قربا لمكان بمعني ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين فى الـكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الـكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي تنحى جانباً كذا في القاموس وفى الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بيك سوشدازوى) فالعربى اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن بجمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبته ولا يخفى ان مقتضي السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الـكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والـكفر لا الاعراف الذى أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لـكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال (بعض)

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان اهل الاعراف فضلاء المؤمنين يعلون الاعراف ويعاينون الفريقين في الجنة والسعير وقيل هم الذين كثرت افعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وامثاله انتهى ولعله لم يتعرض لهما المحشي لعدم ثبوتهما عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لايستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزلة بين الجنة والنار كما ان كونه مخلدا في الجنة عندنا لاينافي دخوله النار أولا فالاولى ان يقال لانهم يسمون الواسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ماذكره ان قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه انه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر المجاهر به فتأمل (قوله كما سيجئ ان مرتكب الكبيرة الخ) فيه ان ما سيجئ ان مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن لا انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بأن القول بكونه منافقا يستلزم القول بانه ليس بمؤمن ولا كافر اذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء احكام الاسلام عليه ليس بشئ فان اجراء الاحكام عليه ليس الا لاظهاره الايمان (قوله وحجة واصل)لا وجه لهذا النقل هنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد من الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معني كونهم بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بنقله الشارح (قوله فسموا المعتزلة) قال المحشي البابرتي والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فان المراد من الاعتزال ههنا المعزلة عن الايمان لا المعزلة عن الكفر والباطل انتهي (قوله الى سارية) السارية الاسطوانة كما في القاموس (كفوي)

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة واصل على أثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضي على مانقله الشارح عن كتابه الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجالس مجالس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدي وثلاثين ومائة وصحب أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبدالقاهر البغدادي سموا المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية البحر آبادي

(قوله عن كتاب الغرر) للشريف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفى في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشان رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي)هذا وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ماتقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ماتقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعني التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها في الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقرية قرب يعقوبا ولاقرية بنهر وان منها أبو محمد بن على بن حماد المقري ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره في ثلاثة اخوة يجرى في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للامر ولاعاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والا فنفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد قال (البابرتي) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون أفعال المخلوقات بخلقهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم أثبات الصفة وهي العدل وذلك ينافي توحيدهم ويبطله وردبانهم لاينفون الصفة مطلقاً بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين) انه بتخفيف الباء قرية من قرى شتر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ) (ولا) يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وأنه اختير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله فنفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(قوله فيه نظر) وهو إما انه يجوز ان يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه ان المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام أو انه لا ينحصر العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير بفي النار غير ظاهر ههنا اذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني ايماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله انه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بحمل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب فان قلت فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع ان الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علما لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وان كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا فنفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا ان يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكانه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحداهما والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم ان لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب مع انهما دارا ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة (قوله الاخذ) بالمعنى المبني للمفعول (قوله وفعلهما) أي فعل البهت بمعنى الاخذ بغتة والبهت بمعنى التحير (قوله يقال قد أطال الشيخ) قال (صلاح الدين) وقد أخطأ الجبائي في الجواب عن الثالث فجره الى البهت لانه لو قال في جوابه بقول الرب

ولا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغني بتفريع قوله فأدخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن (قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته الا بقاء ليس بواجب علي بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل ليهديهم الى الحق لم يرد عليه الالزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة قلنا ممنوع بل وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حجتهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء اما أولا فلان اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسيما في الذي لم يبلغ حد التميز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول منتفيان فيه قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلا كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلا من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الايجاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا مخصص فتأمل * وأما ما قيل من ان للجبائي ان يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتك صغيراً لفاتك اللذات الدنيوية والاخروية جميعاً لاني كنت أعلم انك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتنتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشيء عن عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ماذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال ممن علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المعتزلة وانه مختص باطفال الكفار

(قوله قيل لايلزم الخ) قاله الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً ان حاصل ماذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لاتكون اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لاجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في انه غير أصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الجبائي ظاهر غاية الظهور فللاسم تأثير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ) ولا يخفى على من له أدني معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمل كلام الحكيم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكيم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكيم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب للجبائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما اماتتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سبباً لكفرهما فلعل عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سليمة ثم أبواه قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا لايمشى فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كفارا فاذا يقول الجبائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصلحاء (٣) نسله احياءهم أي احياء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احيائهم الى ان كبر الصغير المذكور أصلح في دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكمال الجزع على موته والاصلحية بغير ذلك كالتعليم والوعظ والنصيحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احيائهم فالاصلح للكل اماتة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل اماتة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يميتهم كلهم قبل اماتته في حال صغره ثم يميته صغيراً كما لايخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوقه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا مما بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم أعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقاؤه فلرعاية مصلحة كثيرين فات الاصلح له ولا تلدني فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سيما وهو أستاذ الاستاذ أبي أسحق (الاسفرائني)

---

(١) لان اسم القائل ولي الدين بمعني ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كذوي)

(٢) حيث قال وأما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لايعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ماورد في الحديث لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولاتزر وازرة وزر أخري ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار انتهي (منه)

(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهر

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان أبا منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تقدمهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن أبي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه أول من سمي الخ فغير مسلم فنعم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو الحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكتم الحق وان كان علي وهو خير عصام يعتصم به لدي ولله الحمد على خير لمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعني الاستاذ أبا اسحق الاسفرائيني اسكنهما الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في الدين ما ليس منه انتهى

(قوله ان أكتم الحق) وهو هنا عدم وجوب البهت على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نسأل الله تعالى ان يرينا الحق

حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجيء فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله للتمكن من رد الخ) فيه اذ هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولى والغرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لاضرورة في جعله كلام المتأخرين بل لاصحة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاما ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات والرياضيات فسموا المجموع كلاما فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخالطين بكلام القدماء و ليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قبل قوله واستخدام عطف تفسيري لقوله مسامحة فتأمل (كفوي)

(قوله مسامحة واستخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله فخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المسامحة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث ههنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك العلمين في ذات الموضوع لايستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقهما في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلنالك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تينك القبيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه أن المنطق لم يدرج) فيه انه قد صرح في شرح المقاصد بانه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ماصدروا

بها علم الكلام خاصة كمباحث النظر ثم قال ولو سلم أنها من المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأسه وهو ههنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لان وجه ادراج المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه انه لا محذور في لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى مايخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية * واعلم انه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولا انه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لايجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبينة في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشنيعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لايجترئ عليه الا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لايفوه به محصل * أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ماهو المأخوذ من الشرع فمعنى كلامه أن مايبين فيه مبادي العلم الشرعي لايجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لايخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلا فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي مالا يخالف قواعد الشرع وبالغير الشرعي مايخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لايخفى

مسامحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

---

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله فنى الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله خلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوافيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء انتهي وهو ضعيف

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لايلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لامحذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لايتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرجُ فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لاشغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى (قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أى ما يطلق عليه الكلام فني الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما فى كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لايختص بهذا العلم اذ براهين العلم لاتكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبى يوسف رحمه الله تعالى انه لاتجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وماروى أنه عليه الصلاة والسلام

(قوله كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان أخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأسه كما صرح به الشريف فى حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة الممنوع عنها بل الى المنطق الذي لامحذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذوراً لورد عليهم ماذكر والتزام ذلك فى حق القدماء مما لايصح عليه الاجتراء من العقلاء (قوله كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحيره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لايلزم الخ) أي بكون الوجه في جعلهم المنطق جزأ من الكلام ان لايحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة الممنوع عنها فى الشرع وان لايجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ماعرفت فتذكر (قوله جزأ منه) أي من الكلام (قوله ولاوجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندى) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لايتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومه لايتم في كلام القدماء انتهي وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه أشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني أن التكلم الخ) لاوجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضاً كما لايخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقايسة (قوله وماروي انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لايصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ماروي انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز يدل على ان التكلم مطلقاً مذموم ومنهي عنه اذ لاشك ان دين العجائز بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد لابالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لاقدرة لهن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(عصام)

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الي الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال أول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ماهو الاعم من الشرط والشطر (قوله واما طريقة الحكيم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كما لا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خبر بانه لايجوز التقليد في باب العقائد فلهن استدلال كما يدل عليه ماسنذكره نقلا عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهن بطريق التقليد فالمستفاد مما روى وحدة اتحاد المعتقد لاطريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعاجز هو التقليد انتهى (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم صحته وعلى تقدير صحته المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأمضى والانقياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المنع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالمحدثات) أي يترك على وجود المضاف الى (٣٤) المحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سيأتي وانما أسند الى الوجود تسامحاً اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به فتأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم مفعول كالمبنى لكن الظاهر انه مصدر ميمي فالمعنى لما كان (وحشر)

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولاملال (قوله وليعم الاستدلال الخ) فيه انه لاحاجة ههنا الى هذا التعميم بل لامدخل لاحوال المحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود الاشياء كما لايخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لايقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر فان ذكر الشيء لاينافي ماعداه (قوله ليشعر الخ) تعليل للنفي لا للمنفي وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود المحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولاالثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالكلام) ان أريد أن الكلام سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيجيء ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكانه أراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعي كالكلام

---

(١) قوله والانقياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لان التنبيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لاينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات اذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لا يمكن الوصول اليه ولا الى سائر السمعيات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيشير اليه بقوله اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وذلك ينافي حصر مبنى الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسيجيء منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على ضلالة وصدقه لايتوقف الا على المعجزة فتأمل (قوله اذ ليس لجميع صفاته

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولايخفى ان التنبيه لايخص وجود مايشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

دخل) ظاهره يشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فتأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السمعيات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لاحاجة الى قول المصنف والعلم بها متحقق لان التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر أنه جعل قوله وتحقق العلم معطوفا على التنبيه والظاهر عطفه على قوله وجود مايشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبيه يقتضي سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالمنبه (قوله مسامحة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال اهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو العقائد انسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال اذ العاقل لايقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السمعيات فتذكر انتهي (منه)

(قوله والقول باحتمال الخ)قائل هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبدالكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من اباء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا القول مخالفاً للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيداً للقول انتهى * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الاباء الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص بالبعض * ثم ماذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لابالاباء وأماماذكره المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الجبار من انه لابعد في قوله والالهام الخ فناش من عدم معرفة الاباء وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للنفي ويحتمل ان يكون قيداً للنفي وان يكون قيداً للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضمير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضمير في قوله عنه راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل ان يرجع الى ماوالى كليهما(قوله من فتح الباء الخ) هذا ردعلى المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الخيالي (القول)

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع مافي الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصوداً بالنقل كما لايخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشئ عند أهل الحق *فبناء ما بنى على هذا الاحتمال* كالرقم على الماء والتمسك بالخيال* ثم الحق من أسمائه تعالى أيضاً وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضاً فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جداً فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الاقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) يفيد تقييد

(قوله يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لابعد في ان يعبروا عن انفسهم باهل الحق وضعاً للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز أن يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الأستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضا انه يجوز ان يكون المعنى أن الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتمالها على ذلك أي على الحكم المذكور يفيد الخ (كفوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لايخفى على المنصف (أقول) يجوز ان يكون عدم الانفهام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو ماطابقه الواقع ولايخفى انه لايلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع ماطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لاتتصور بين الشئ ونفسه نعم يلزمه تفسير حقية الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقية الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تباين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احداهما بالاخري وهذا مثل ماقالوا في تعريف الدلالة بفهم المعني من اللفظ أن الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احداهما بالاخري فتدبر (قوله ولساغ ان يقال واقع حق الخ) لايخفى انه متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مسامحة أيضا وليس كذلك كما لايخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتي يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لافائدة في ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لايخفى فتفطن (قوله قلت الفائدة المبالغة في ثبوته) الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققه بل فيه مبالغة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فيدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لايكون شيء من التعبيرات منافيا لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ماذكره وجها لاختيار لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيداً وتقريبا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فعلى هذا كان المناسب أن يفسر بما يقع في جواب ماهو لان مابه الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي والماهية شائعة في الكلي ومفسر بما يقع في جواب ماهو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتجعل اصلا للواقع ففي الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضاً ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لاينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي مابه الشئ شئ في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعني الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ماذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزاجان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معا ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما أراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزاجان يعني التخصيص بما يكون حاصلا في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كلية وان الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهية ان يكون ذلك المقول في جواب ماهو أمراً معقولا وان لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث **(٣٨)** قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق

فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحشي

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه مافيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان نتكلم (مشتقة) في توضيح هذا المقام بان نقول ان قوله حمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال مقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبر أن وفي متعلق بيقال وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبيها علة للحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لانه تعليل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الدين)

(قوله وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية أعلم ان الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحاق ياء النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحاق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحاق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله ففي اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهمزة واصله مائية اى لفظ يجاب به عن مسئلة بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف(١) والكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم جعل بالحاق ياء النسبة والتاء بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على مايقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضي في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارته (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحاق (منه)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على الجثي الخيالي بان ماذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاخصرية غير وارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وانه يرد الخ) هذا عطف على قوله ماذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجعل وعدمه (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله ومما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التميـيز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الايرى انه لايقال عبد الله مشتق من عبدو الله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لـكان اقل اعلالا) اذ ليس فيـه حذف الواو كما كان في الاخذ عماهو (وانت خبير) بان المناسب ان يقول اولا بعد قوله بالحاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هى (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولا يوجد له نظير)من قبيل عطف العلة على المعلول اي في صحته نظر لانه لا يوجد له نظير فى كلامهم (قوله واظن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماه بالحاق ياء النسبة به وبالحاق الهمزة أيضاً لان مثل ما اذا اريد به لفظه كماههنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائية أي لفظ يجاب به عن السؤال بما فقلبت الهمزة هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ثم انه ايد هذا التوجيه فى حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضي في شرح الكافية حيث قال قال الرضى فى شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السـؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف انتهي (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله مابه الشيء هو هو الخ) وقال (البهشني) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضى المحمول لعدم سببيته للحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله *ولقد امر على اللئيم يسبني* انتهي فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لـكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهومي الانسان والانسان متغايران كمفهومي الانسان والانسان الناطق وان اريد النفسية بحسب ماصدق عليه فالتغاير بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ماذكره تحقيقاً (كفوي)

مشتقة عن ماهو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسـبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لـكان أقل اعلالا وبعد ففي صحـة الحاق ياء النسبـة بمـا هو على قاعدة اللغـة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ماه واصـله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هيـاك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن الـسؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولمـا يجاب به عن السـؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعني أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست فى مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفى مابه الشيء هو أي مابه الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة ان مابه الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهيـة غير مجعولة والا لا نتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله مابه الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاخصرية ولعل المراد به المحشى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قبيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان بحذف شهر منه على ماحققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا المحل يحتاج الى التفصيل في الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع واذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع وانما سمي امكانا عاميا لانه المستعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ماليس بممتنع وماليس بممكن الممتنع وعلى الامكان الخاصي وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه وهي ان حقيقة الشيء وماهيته مالا يمكن تصور ذلك الشيء بدونه أو ان يختص تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الانسان بدونه وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد اعاهو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصوره بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصوره وأيضاً يمكن ان يقال المراد انه يمكن أن يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالمتصور كما قاله الكستلي قال القزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائض الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحشى الخيالي ولو سلم فالحيوان الناطق لابد وان يتصور عند تصور الانسان غايته انه بالاجمال كما قاله المحشي القزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدونه ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان ههنا كما ذكره المحشى الكستلي

الا ثنينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعنى مايتحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ماهو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

بالأمكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان وايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدأن في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمى خاصيا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ماليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع والممكن ان لا يكون وهو ماليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع فكان وقوعه في حالتيه على ماليس بواجب ولا ممتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احد الطرفين وهي اما ضرورة الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينفع لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينفع لدفع الخ) هذا رد على الخيالي وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معنى الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض ماليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف مايجب تصورها بدونه فان البيان لا يشمله فتدبر (قوله كذلك) أي اخطارا يعني انه يجب حمل قوله مايمكن تصور الانسان بدونه على معنى مايمكن تصور الانسان اخطارا بدون تصوره اخطارا فحينئذ يدخل الذاتي واللازم البين فيه فتأمل (قوله مطلقا) أي سواء كان محمولا اولا (قوله يستفاد منه ان العرضي الخ) اى يستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير رجع الضمير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه أن الاستفادة على وجه التعريف

يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله مايمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه مابل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعني الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ماقيل انه يكفى

الجامع المانع ممنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهملة في قوة قولنا فان بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الا بعض مايمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله مايمكن الخ بغير الذاتي ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لا على وجه التعريف لا تضر بدخول الذاتي فلا يتجه قوله فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل الماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه اللوازم) يعني ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينفع لدفع الخروج) أي لدفع خروج اللوازم البينة بالمعني الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها مايمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان تتصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ماقيل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ماقيل(١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي فيه المنع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع فهو خارج عن قانون التوجيه (كفوي)

---

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه).

(قوله ولا ينفع ايضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ علة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة لمقدر اعني قولنا انما قلنا واعتبار التشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من التشخص المركب من الماهية والتشخص فتسامح لظهور المراد والمراد بالاغلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيه رد على الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد الشارح من قوله باعتبار تشخصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف من ان هذا قريب من الاشاعرة فمبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي فحينئذ يحصل بينهما التغاير لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال المحشي الاشاعرة ومن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناشي) أي على صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله وقال هشام هو الجسم) ذكر جار الله انه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيأ بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوما (قوله على ما جوزه البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (ولي الدين)

في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع أيضاً ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم زمان عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فمالم يقل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعني الماهية المعروضة للتشخص والمشهور أنها نفس الشخص المركب من التشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعرة أيضا والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود

(قوله كما في المتضايفين) فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالمحمول (منه) اللهم الا ان يقال انه تنظير لا تمثيل فافهم (قوله ففي العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضعين بمعني العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى العروض بحمل التشخص على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخص قرينة على ان المراد من قوله باعتبار تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لا يتجه ماقيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالفي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله على من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق فى شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشيء أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً بفيد فهمه من ذلك اللفظ لاتصوره فى نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معني الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل فى البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت *فان قلت لايتجه هذا لو حمل الحقيقة على معني الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتي يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

(قوله يمنع الترادف) أي بين الموجود والمتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب فى ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما فى شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاد المأخذين فى المفهوم يقتضى اتحاد المشتقين فى الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ)يعني ان التغاير فى الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغاير في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين الكون و بين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من التفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد)أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنوانا للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغوا وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بالعنوان وان لا يعتقده في لغوية الحكم وعدم لغويته اذ مدار اللغوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المفيد مع من لم يعتقد اتصاف

(قوله ولك ان تريد الخ)أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلامدخل له في الجواب

الافراد بالامورالثابتة ان يقال الامورثابتة ثم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عندذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احداهما في عقد الوضع والاخرى في عقد الحمل لانه ان اخذت حقيقية كان معناها كل مالو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجودا وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك البارى ممتنع وكل ممتنع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقية ولا خارجية كما صرح به في شرح الشمسية وقرره هذا المحشي في حاشيته عليه فحينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك أنه لامدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع واتصافه بالعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كالامدخل له في لغوية قولنا شريك الباري شريك البارى وقولنا الممتنع ممتنع وامثالهما فتدبر (قوله وكيف لا ولو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لايقتضى وجوده واتصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللغوية تقتضى الوجود والاتصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ)فيكون المعنى الامور

الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد فلايتحد الموضوع والمحمول فلا

وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله فانا المراد أن مانعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد أن حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب بادئ الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بنا بل يكون تعبيراً مشتركا بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو أن قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل

يكون لغوا وأنت خبير بان هذا التوجيه يجعل الكلام للرد على العندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ماذكره الشارح بعينه في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله مانعتقده يحتمل ان يراد به مانعتقده بحسب بادئ الرأى وما نعتقده بحسب تدقيق النظر ومانعتقده بحسبهما جميعا (قوله فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خبير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقده معاشر العقلاء في باديء الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمنا لاجوبة هذا واحد منها ولا مرية في رجحانه على هذا (قوله ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقده حقائق الاشياء والى تعليل اتصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انا نعتقده حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فحينئذ يكون قوله ونسميه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لايخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عده جوابا آخر من عند نفسه لكان اولى (قوله المكتسبة بهذا المجمل) بان يقال مثلا الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكنية بهذا المجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فحاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كنى عن تلك الاحكام المتكثرة جدا بهذا اللفظ المجمل للاختصار فتأمل (كفوي).

(وتوهم)

(قوله على الاول) اي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الاثنان منها تقدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ماذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وثانيهما قوله ولك ان تتكلف الخ والمراد بالاشارة ماذكره بقوله فلا يكون التعبير الى آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المفيدة مما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب أن يجعل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) و سيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانتظر (قوله واما اجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ماأشار اليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره ههنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانيها يجعل الكلام مختصاً برد العندية وان ثالثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو (٤٥) امر كلي شامل له ولغيره وهو ماجعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة واريد بموضوعه ماصدق هو عليه بحسب الاعتقاد فقط وباثبات المحمول له اثباته بحسب نفس الامر وان قوله ربما يحتاج الى البيان في معرض التعليل لقوله وهذا كلام مفيد ومعناه ان هذا النوع من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج الى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتغايرين أو بتقييد المحمول بوصف مخصص فتدبر (قوله لجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقيد الموضوع بالمحمول بالاضافة اليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر الكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فيحتاج الى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء الذات وتلك الصفة مما اعني وجوب الوجود وان لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا بما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب امان يكون موجوداً أو معدوما وايا ما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوما ونمنع الملازمة مستنداً بانها انما تتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معا كذا في شرح القسطاس

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبنا لك بها فما يستغني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلي التي تنتثر من الغواص المكثار لحل الدرر من اعماق البحار فانه لايمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل لجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

(قوله مذهب من ينفي الخ)وهوالشيخ أبو الحسن الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات وقال ان الدليل الذي ينفي بقاء الاعراض يجري في نفي الجواهر (قوله ولبعض أرباب الحواشي الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي ومن تبعه كمال الدين بن أبي شريف القدسي فانه تبعه في أكثر ما في حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينافي استدلالهم عليه كما سيأتي من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا نجزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تعليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت مما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل في مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦) اشهر) يرد عليه ما ذكره المحشي الخيالي فيما نقل عنه من ان البناء على ما لم يذكر في الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية في الاساليب ، فانه لم يذكر في الشرح هذا التأويل المشتهر حتى بني عليه النفي في قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ وأيضاً لا فائدة في نفي ذلك التأويل في هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور بل نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل(١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) في كونه مقابلا له أيضاً نظر اذ تشبيه الوجود في احد الزمانين بما في الآخر لا ينافي نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قاد بها)أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاوهام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو المحشي البحر آبادي فانه قد تبع ذلك البعض في تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الانتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتهما لابيان حقيتهما كما يظهر بالنظر في البيان وأيضاً بيان حقيتهما يشمل جمع المتنافيين (قوله وبناء الجواب عليه) بقي ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الارجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير معتبرة في أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك اشارة الى جواب آخر تحقيقي بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقيا ومرضيا عنده فان مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ماعليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقي المشار اليه ماهو ولا بد من

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا بمحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري * على مالا يخفى نفياً لتأويل اشتهر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لازل معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

(١) اشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بيانا لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولايذهب الخ) وأنت خبير بان العلم انما ذكرهها تبعاً لقوله حقائق الاشياء ثابتة وأما فى قوله وأسباب العلم ثلاثة ليثبت له الاحوال ولعل الشارح لاجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانظر (قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففى ضمنها مصدر مضاف كما فى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لايخفى لان مافي ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بان يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتمحل حينئذ (قوله تمحل) خبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

ذلك ولعله ان يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلا اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي ههنا مأخوذة بالحيثية الاولى لابالاخرى وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح وتسميه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

ومما ينبغي أن يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أي فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لاينكرون تصورها اذ لايمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لايقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلاوجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

فى جانب المحمول أيضاً أو الاشارة الى تحقيق جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة أو التعريض على الشارح بان فى تحقيقه قصوراً حيث لم يتعرض للاعتبارات المختلفة في جانب المحمول ولا بد من ذلك أيضاً فتأمل (قوله الا انه قصد الرد الخ) قال (محمد الشريف) لاحاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لايستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لايستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهلم جرا على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لايقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته علهما كما مرت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لايخفى (قوله معني العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هناك لئلا يقع الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة ههنا انما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعني في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعني عليه وذلك مفقود ههنا (كفوي)

---

(١) قائله صلاح الدين المحشي (منه)

(قوله مثله) أي مثل التمحل (قوله أو لانها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفى قوله لانها لطافة كما لا يخفى والى هذا التوجيه ذهب الفاضل المحشي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله وأما مايقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث أورد ماهو مندرج فى كلام الشارح فى حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن ان يقال انه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن ان يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله ان يقال) قال (البهشتي) يجوز ان يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق تفصيلا وفيه نظر أما أولا فلانه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بها متحقق وأما ثانيا فلانه ان أريد القطع بانه لاعلم بجميع الحقائق تفصيلا أصلا فهو ممنوع لجواز ان يوجد في بعض الكاملين كالانبياء عليهم السلام مع ان قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) نص فى حصول العلم بالجميع تفصيلا لآدم عليه السلام كما قيل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم فى الجميع بل الوجود فى البعض مقطوع به وان أريد القطع بانه لاعلم بالجميع تفصيلا فى عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر اذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثا فلان ما ذكره من المعنى بعيد عن عبارة المحشي القزويني جداً ولو سلم فلا شك فى انه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورها تفصيلا) فيه انه ان أريد انه لا يستدعيه ظاهراً فهو ممنوع اذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلا كالعلم بالحقائق والفرق تحكم وان أريد انه لا يستدعيه مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة فى العدول عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب مما قال محمد الشريف متبادر مستدلا بانه اذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم بمضمون (الي) الخبر واقع خصوصاً اذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لانه أنفع)لافادته تحقق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فندرج في قول الشارح) فيه ان اندراجه في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً معترفا به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير الى ان قوله رداً مفعول له لقوله ان المراد الجنس وهذا هو الاقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال المحشي عوض الدين ويحتمل ان يكون مفعولا له لقوله فقال فيما سبق و لقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقيل جعله تعليلا لقال المذكور فى المتن وان كان أبعد أقرب من جعله تعليلا لقول الشارح ان المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله اذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد فى ضمن ارادة الجميع أيضاً بطريق الاولى (قوله لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق)أي بدعوى العلم التصوري بها وان صح أي وان صح العلم بنفس الحقائق علما تصوريا (قوله لانه الخ)تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لاخلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من ان اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعا الى الحقائق

مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لاعلم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بأن يراد العلم بجنس الحقائق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ننفك عنه وأما ما يقال ان ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فندرج فى قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لامحالة اذ لاثبوت للجميع كما لاعلم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لاخلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحنفي) أي المستقصى (قوله كما أشرنا اليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل سموا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعهما (قوله لايفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن مايشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك وأما ماقال الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان فمن (٤٩) قبيل الاشتباه بين مايحصل من الكلام

الى معرفة ماهو المقصود الاهم لانه لاتنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لايفيد ثبوت مايشاهد الا أن يقال يفيده بناء على ان الأحق بالثبوت مايشاهد*وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس مايشاهد ليس بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأن لاعلم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الحفي بتفسيره هذا*وينقدح منه أنه ينفيه أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى مايقال لااختصاص لنفيهم بحقائق الاشياء بل يقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولهامعارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر أن تحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم لم لايشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظراً الى أن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى

وبين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل)لعله اشارة الى انه اذا لم يجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجز ارادته ههنا أيضاً لذلك ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم ان الاستدلال فيما سيأتي بما يشاهد لا بجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين مايحصل من الكلام وبين مايحصل في الخارج فان حاصل مايقال هو ان تخصيص انكارهم حقائق الاشياء بالذكر يوهم اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد

 (عصام)

حمل الشئ على الموجود فيما سبق فالظاهر انه ههنا أيضا محمول على ذلك مع انهم ينكرون حقائق المعدومات الثابتة أيضاً كنسبة أمر الى آخر نفياً أو اثباتا ولا يخفى ان هذا لايندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أوعلى المقايسة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولايدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعني الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول يحتمل الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفوى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من تمة ماقبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللاأدرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجيء (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه لايراد هذا السؤال والجواب بعد ماقال في الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا ثبوت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب العندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبنى الاعتراض أحد القولين والجواب الآخر (قوله اشارة الى أنهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

من الشارح حينئذ اعتراضا عليهم لا بيانا لمذهبهم وذلك ينافي سوق عبارته قطعا (قوله لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء وتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولا فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بانه لا يوجب الانكار والظاهر

اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر مطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا ثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله ويزعم انه شاك)مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ماهو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللاأدرية مع ضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانيا فلان عدم ايجاب منشأ الانكار الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضا الشك كما سيجيء من الشارح حيث قال قلنا غلط الحس في البعض الخ وأما ثالثا فلأن منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولا شك في ايجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الانتاج فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التساقط فبقى اصالة العدم فرجح الانتفاء(قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض واشارة الى عدم ايجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم العندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فيه ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفااسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي فى نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني فى النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى فى الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وأمثلهم طريقة اللاأدرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون فى كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين فى شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكتفى الشارح فى شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لابأس الخ) هذا جواب علاوي مربوط بقوله لافى رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي فى رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي فى المحصل حيث قال واعلم أن الجواب عن هذه الشبه يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قرروا في كلامهم فالصواب ان لا يتشاغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولى الدين)

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لافى رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته فى البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببداهة العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لاينفع في دفع الايراد المذكور بالنسبة الى الالزام الزاميا فان معنى قوله والزاما ولنا فى الزام خصمنا فالفضل للمتقدم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند أرباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه العلاوة انما تفيد أصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللياقة والكلام ليس في الاولى بل فى الثانية (قوله بالضرورة) قيل الضرورة ههنا بمعني القطع واليقين أو بمعني الوجوب لابمعني البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه ينافي ما ذكره آنفاً من انه فى اثبات دعوانا لافي رد دعواهم وما سيجيء منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول لمجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لاماهو منشؤه ودعوى اللاأدرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزمنا لايوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لاثبات مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولا والمعنى كما قيل ان لنا دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلما عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل مانجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضروريا كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لايجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشيء من العيان أو البيان (قوله لا يكون باطلا) لهم ان يمنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى العيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول أن الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ستر عيوبنا الستار (قوله لكن فى صحته) أى فى صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلا خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كفوي)

(قوله لانه غير داخل في العيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان أرباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامي) لا بد ههنا من أمرين أحدهما كون ماذكر من الدليل الالزامي موجباً للخصم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ماذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجيء من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامي موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرته وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله مايلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى إن لا يحقق) تفسير لنفي جميع الاشياء واشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر لزوم الايجاب الجزئي أعني ثبوت جنس الاشياء لعدم تحققه (قوله فلا يتجه الخ) اذ مبناه رجوع الضمير الى الاشياء بمعنى جميع الاشياء (قوله ثبوتها) أي ثبوت الاشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها (قوله لا يستلزم ثبوته) أي ثبوت جميع آحاده (قوله بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت) بينه القزويني بانه اذا انتفى نفي جميع الاشياء لزم ان لا يتصف بعض الاشياء بصفة النفي فلم يكن بعض الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (ف) أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع النقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حتى النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع النقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاءه يستلزم الثبوت كما مر كفوى

لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخ فيهم اعتقاد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ماسيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس بجمله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يحقق نفي جميع الاشياء بمعنى إن لا يحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على أن نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على المعاندية) هذا يخالف ما ذكره

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالزام وذلك حيث قال ان العنـدية لا يدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض كلامهم بها ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عنـدهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هـذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن اين يتيسر الالزام لهم انتهي ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هـذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هـذا الكتاب وفي شرح المقاصـد من الفرق بين الفرق الثـلاث لا يقال ان المحشي قـد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العنـدية مع العنادية في الالزام حق بالنسبـة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشي تأمل (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالزام على العنادية والعندية) ان أريد انه ذكر فيه انه يتم الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انهما يشتركان في التناقض والاشتراك في التناقض غير الاشتراك في الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان أريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهما زعمهم انها أوهام وخيالات باطلة وانها تابعـة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست بثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح المقاصـد قال (قره جه أحمد) بل الحق مع ماذكره في هذا الشرح لان الدليل الالزامي المذكور انما يثبت نفس الحقائق لا ثبوتها ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو انما يتم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازمتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منهما يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا تحقق لشيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه أن الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذات لا ثبوت الاشياء ثم انهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلهم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد ثبوتا تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهـذا مما ألهمته له فيما بين النوم واليقظة عنـد طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالزامي ههنا ما يكون بحيث يلزمـه الالزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللاأدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشأ مذهب اللاأدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللاأدرية فبعيد كل البعد فتدبر كفوي

في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هـذا وقد عرفت أن المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هـذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الأصل علة لعدم الثبوت وقوله مما لا ينافي الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكره هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون الـكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالفاء جوابا لما (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطالا من مذهبي أخويهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثليتهم بمعنى أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي أراد أن يبين ههنا بطلان مذهب اللاأدرية بردما تمسكوا به ليتم الرد على الثلاثة جميعا ولله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامي ثم أشار الى رد اللاأدرية بدفع شبههم (قوله بلا ضميمة) فيه نظر اذ مآل ماقالوه انه لادليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هـذا لا يكون دليلا تاما للأدرية بلا ضميمة ان ما لا دليل على شيء منها يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل اللاأدرية بلاضميمة (قوله ان مالادليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للاشياء الخ) مبتدأ خبره قوله مما لا ينافي يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لاحاجة الى ذكره وابطاله ههنا لانه لاينافي مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء على زعم الناس) (والبديهي) قال (المنلازاده) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضا ينافي دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان الـكل مشكوكا عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الـكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الـكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادى) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من اللا ادرية أي ومن البين أيضا ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكثورا (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووهم وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضا على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بأن رأي الناس زعم منهم ينافي مذهبهم فانه لما كان للكل ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الـكلمات منهم مبني على زعم الناس والا فكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقا مخصوصا لا يتصوره الشاك والحاكم بان الـكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كفوى)

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللا أدرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الـكتب الـكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هـذه الـكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبـدو للعقل مالم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة أن يعيى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كيعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللا أدرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الـكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادى لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لأن أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية أيضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

(قوله فإنها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسى والبديهي والضروري والنظرى تصديقات تكون ثابتة فى نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على المحشى الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال فى الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتمادا على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعني اليقين وهو ليس بمقصود ههنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تجيء بمعنى اليقين متعديا الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

والبديهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية ضيق المعطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العلن * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين فى محله (قوله اثنين) مصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعني اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد المخالفين غالط فلا أمان فيه وتعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

(قوله والبديهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكروه من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من المحشي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفى كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الايجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الاكثار لا سيما اذا كان في غاية العلن احالة على المقايسة لواسع المعطن (قوله المعطن) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الخفي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافيا فى الحكم كما فى الاوليات واما البواقي { ٥٥ } من التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فداخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيه مدخل سواء احتيج فى الحكم الى شيء آخر سوى الحس أولا واما الوجدانيات فلم يتعرض لها لانها لا نفع لها فى العلوم ولا تكون حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فتندرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو فى إحداهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحدا لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف العصبتين أو إحداهما حاصل فى الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجعله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الحول تكلفا فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاعتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال {القزويني} {٣} وقد حكي في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذاً أحول قال له أعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول أيهما اعطيك قال الاستاذ أطفيء أحدهما وأعط الآخر فأطفأ ماهو الثابت في نفسه فانطفأ الاثنان عنده جميعاً فتعجب وتحير { قوله وهذا أولى } اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولا فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعدمه هكذا قال القزويني

---

(١) وانت خبير بانه لا يرد عليه اه كفوي {٢} وهي المسماة بقضايا قياساتها معها { منه } {٣} وفى نسخة البردعي

(قوله وليس ههنا سبب الخ) هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشي الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاما لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المنافاة للحقية حتى يضر عدم المنافاة لها بل يكفي فيه اثبات المنافاة للجزم بها وانت ما نفيته بل نفيت المنافاة للحقية (قوله منافاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظري لا للجزم بالحقية فاذا انتفى منافاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان يحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي الخيالي انتهى فعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل في توجيه كلام الخيالي

(٥٦)

من أن الاختلاف فيما ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحد خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعي البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت

من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال إن النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم

ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدرية (ولي الدين) {بعض}

{قوله لانه يمنع الالزام} فلا يرد ما ذكره {الطورسون زاده} من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون ههنا سبب عام لغلط عام وأن يقولوا ان القول بأن بديهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره الكستلي * ان قلت قد يحكم بانتفاء أسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لا في الاول ولا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله منافاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني أن منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة منافاتها للحقية فنفي المنافاة للحقية نفي للمنافاة للجزم بالحقية فتدبر (قوله عند غير اللا أدرية) يدل على إن العندية كالعنادية تنكر الحقائق انفسها وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني)وفي انتفاء اليقيني على مذهب العندية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ)وانت خبير بانالظن مطلقا لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ)هذا ينافي ما ذكره فيما سبق من انهم جاهلون جهلا مركبا ولذا جعل اللا أدرية الشاكون امثلهم(قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى محصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعى ان لهم معلوما تصديقياً غير يقيني وقدذكر آنفا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لان يثبت به مجهول(قوله أنه غير مجوز)قال المحشي البحر آبادي قيل عليه أن التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهي وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكاية (٥٧) والنكال كذا فى شرح المشكاة في باب قتل أهل الردة وقد ذكر فى شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير فى اللواطة ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهي وفي بعض الحواشى لهذا الشرح حكي ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار فالقى فاخذ يتجزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتألم بها فتاب ورجع عن

بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالا ووهما عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللاأدرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد أنه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الا وجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعني الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

 (عصام)

مذهبه (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم) خبر المبتدإ وهو قوله واطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالمموهة يأبى عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الا مموهة) من موهت الشيء اذا طليته بالفضة أو الذهب وتحته نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندى)(قوله عقبه باثبات الحس) لايخفى ان لما ظرف لجوابه وسببه له وهذا يقتضى ان يكون التعقيب في وقت اثبات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من تجريدها عن الظرفية وجعلها لمجرد السببية ولو قرئ باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد* بقى الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الاثبات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآن في صدد الاثبات والتعقيب بشيء آخر فلما اثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالمذكور هكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحملية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما اثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك ببيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال فتدبر (كفوي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا يخفى عليك انه يفهم من هذه العلاوة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من انه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناهنالك فارجع ثمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على المحشي الخيالي حيث قال لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما ولا فرق فى الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين فى شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال فى تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره هذا المحشي مبني على مذهب المتكلمين

كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخالق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

(قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق أو الى الثبوت (قوله لان النور صفة الخ) وليس بعلم فلولم يذكر قوله لمن قامت هي به لدخل فى التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة) أي وكالنور فى كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلي بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتقييد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلي بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرجه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى انه علم وان رده الجمهور قال فى شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقى انتهي وكذا فى المواقف وغيره وما ذكره الشارح فى شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقا للاصطلاح اذ لا مشاحة فى الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما فى شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فاخرجه) أى أخرج ادراك الحيوانات العجم خص اخراجه بالذكر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوى العقول) الاولى بذوى العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خبير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيدا لاسباب العلم كما سيجوزه فلا يلغو فتأمل (كفوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بان يحمل أحدهما على اللغوي وثانيهما على الاصطلاحي ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحه) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو مايؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح مبهم يشمل الشارح سيف الدين الابهري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الأفاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما أن المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شراح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ماسيذكره عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعلم بانه اخص يتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات العجم فيفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله لمن قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه تخريج للتعريف بجعل الباء بمعني السبب المفضى وهذا يخالف ماسيأتي منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي

تفسير من اعم حتي يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلى لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلى بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخراً على انه لايصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تحل به العقدة

قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون سبباً حقيقياً (قوله واكتفي في بيان التجلى بالاتضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول أعم من الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بانه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلى على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينيات فراده بالظن غير اليقيني فانه كثيرا ما يستعمله بهذا المعنى كما لايخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بانه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح وانحلال للعقدة والثانية صفة توجب تمييزا الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينفى ما استفاده من كلام الشارح ههنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يتمسك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلى كما نقلناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجها لهذا النقل ههنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس الله سره (كفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورية صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورية على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ)قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينيات نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينيات بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر القلبي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (البحر آبادي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلبي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه أو من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها للترجيح ولك ان تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بجعل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست بعلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر وبوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فمع كونه حملا للعام على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزما للانتقاض (٦٠)

هذا * فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على أن المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفي وجود مالم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

(وهو) بخروج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالمجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتميز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا ارتكاب تمحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آبادي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الايجاد والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يجعل من قبيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره المحشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلا كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفية العضدية واثباته على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه انه لو فسر الخ (كفوي)

(قوله ويكفي في صحة الخ) هـذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين نقيضي التصديق والتصور واما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقـديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ماذكره سابقاً بقوله وفيـه انهلو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شـمول الخ) الظاهر وهو شـمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذلا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا نقائض لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخـذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تأمل * أقول يمكن ان يقال ضعف المبنى لان مبناه على تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات واما اذا فسرا بالمتنافيين لذاتهما فكان له نقيض فقولهم لا نقائض للتصورات مما لاثبت له قال الشريف في الحواشي العضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواه فيوجد في التصورات أيضاً كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسـه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها ممكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة)حال من النقيض

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيـه ان اثبـات الاحكام للنقيض في التصور لايتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصـديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور لم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ماقيـل في الكشف عن ماهيـة العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هـذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهـل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف

(قوله مجازيا) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي العضدية ماذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييداً ايجابياً أو سلبياً ويسـمون هذا نقيضاً بمعـنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائراً معها شيئا واحداً ويسمونه نقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سـلم فليكن الخ) يعني انه لو سـلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات نقائض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المـذكور في التعريف وفي قولهم لا نقائض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المتمانع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منهما ولا شك انه لا نقائض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبنى ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصـورات احتمال النقيض أصـلا كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف لم يحتمل ان يتصور اللا انسان لـكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في صحة استعماله الخ)اشارة الى الجواب مما يكاد ان يتوهم ههنا من أن النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور واما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقا بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفا فتذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالا أو مآلا) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر العضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله مميزاً) هو بكسر الياء صيغة اسم الفاعل (قوله لايناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما ما لايستحيل فى حقه فعندنا وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال بجوز الصفة وهو مايدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات انتهي فمن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه مايشبع ويغني من جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضى ان لا يكون الخ) وهذا المقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولا وانه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجبهما كما قيل أيضاً* أقول فيه بحث أما أولا فلان هذا الاقتضاء مبنى على ماحققه الشريف فى كتبه من ان التميز فى التصور هو الصورة الحاصلة فى الذهن ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق اليقينى هو الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان وأما على ماقيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات وبالتميز كشف المعلوم أوان المراد به أيضا هو الصورة والنفي (٦٢) والاثبات والتغاير الاعتباري كاف فى الايجاب كما فى قولهم الضرب يوجب التأديب فلاقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون النفي والاثبات وكذا التصور على ماذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم فى ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما فى الحذف وأما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التميز فيكون المعنى ان ذلك التميز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفي انه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق (ولا) الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجيه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذى في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله (قوله وانه يتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه يتجه عليه أنه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملا لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالامور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذهباً للامكان الذاتي (قوله الى دقة) من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استفاده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراعاه أولا ثم راعى الافضليه والاهمية (قوله هذا انما يحتاج اليه) الصحيح انما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم المقام فانا لسنا فى صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي ثبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قبيل اعطيتك لا عن شيء فعلى هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لمحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزاً لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزاً كما يجعله متميزاً كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علماً بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التميز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التميز نقيض التميز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيداً للعلم ولك أن تجعله قيداً لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم اللام لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تحمل اللام فى قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعرف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكماء الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك (قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجيء تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لدفع ما يوهمه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدعى وان كان صلة الثبوت لا يتم التقريب اذ مجرد كونه ثابتاً لذاته لا يستلزم ان لا سبب لعلمه تعالى وان اريد انه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب كان مصادرة على المطلوب اللهم الا ان يقال المراد هو الاول وكون ذاته تعالى علة لعلمه لا يستلزم اطلاق السبب عليه والكلام انما هو في اطلاق السبب فتدبر (قوله نعم في كون علمه تعالى الخ) فحينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه مما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جوابا عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لانكشاف المسموع والمبصر) يعني انهما سببان لانكشافهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لايراد هذا الكلام ههنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة أسباب علم المخلوق كونها أسبابا لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها أسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سببا لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارهما أيضا (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذ لابد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفوى)

ولا يخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً بقي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا * وفيه بحث لان

(قوله والا لم تحصر) أي وان لم يرد بالاسباب مايعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتبرة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتداً بها أولا (قوله مايعتد بها) فانهم كثيراً مايذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صح جعل العلم المذكور في قول المصنف وأسباب العلم شاملا وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملا لغير اليقيني لكونه مناسبا للمقام وأنت خبير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكراه بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملا) قد عرفت أن الشارح لم يجعل العلم شاملا لغير اليقيني بل قال يتراآي من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لايقال الامر والنهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سببا للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب ظاهر (وصف)

(٦٤)

الحواس المؤفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً في الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب مايعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لاوجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام * لايقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي أن كل لفظ يفيد تصور معناه مفرداً كان أو مركباً فهو من أسباب العلم * وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو

(قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعقود والنصب والاشارات فان كلا منها يفيد العلم بمدلوله تصوراً او تصديقا يقينيا أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضا بما سيجيء من الشارح من ان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيجيء منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة العدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبعيض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئا من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدها من غير الخارج * أقول هذا مبني على جعل من من قوله من الخارج للتبعيض وقد عرفت أنه يجوز ان يكون للابتداء فحينئذ لا يتوجه ما ذكره برمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئا من خارج الهيكل المحسوس وانما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكيم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي والراغب والحليمي وأكثر الصوفية وأما عند محققي المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره كذا في الصحائف وفي الاربعين للامام الرازي (قوله ويتحد معها الى قوله بالاعتبار) ينبغي ان يكون زائداً (قوله الا ان يجعل الى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لان السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع ان المحققين قد اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها لا بذاتها وذلك لاينافي ارتسام الصور فيها انتهى واما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا ان محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق تجوزاً ولعله لهذا أمر بالتأمل (قوله ولعله الى آخره) راجع الى ماقبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (ولي الدين)

وصف لاجزاء الشيء لايسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار ويتحد معها بالذات لان قوة الشيء لايجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة فقوله وإلا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ماسبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزاً فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس * ومما يقضي منه العجب ماقيل فان قيل الخبر الصادق انما هو

(قوله لا يسمى آلة) لجعل الحواس آلة ليس في محزه وفيه انه لابأس بأن يسمى آلة بالنسبة الى بعض أفعال ذلك الشيء نعم الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه والحواس بالنسبة الى الادراك ليست كذلك اذ الادراك ليس من قبيل الافعال فاما ان يصار الى الشبه والمجاز أو الى ان الادراك فعل من الافعال

 (عصام) والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك لان الاصل ان النفي يتوجه الى القيد الاخير قيل معنى قوله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط وبانتفائها مع انتفاء المغايرة والاحتمال الاول لاحتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لاحتمال كونه عينها وأنت خبير بما فيه فتأمل (قوله ان يترك وصف الآلة بغير المدرك) بان يقال فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (قوله يوجب ان تكون الحواس مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله تجوزاً) بجعل الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله فتأمل) يجوز ان يكون اشارة الى ان قوله وادراك العقل يأبى عن جعل ادراك الحواس تجوزاً اذ لا يكون حينئذ على نسقه أو الى ان جعل العقل مدركا أيضاً يحتاج الى التجوز اذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مرت اليه الاشارة أو الى توجيه آخر كأن يقال أشار في الموضعين الى المذهبين (قوله الاولى ان يقول الخ) بل الاولى ان يقول ان أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات سببا بهذا المعنى لئلا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المفضي بناء على انه ليس للعلم سبب مؤثر فان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفا على قوله يخلق (قوله وكانه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولى الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث انه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتحد بما ذكره هذا المحشي الا انه لما كان مدار سببيته صدقه أسند سببيته الى صدقه والظاهر ان المحشي قد غفل عنه (قوله اذ الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب (قوله إنا نختار شقا رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاقد من انه لم يتبين بما ذكره الشارح في الجواب ان مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الاسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع لحصر الاسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهرى الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان مطلق السبب الظاهرى كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختيارا للشق الثاني لا اختيارا لشق رابع كما لا يخفى والحق ماذكره جمهور المحشين من ان حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذى الخ) رد لما في حل المعاقد من ان ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالاعراض عن التدقيقات ووجه الرد ان مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والاعراض عن التدقيق فيما

(٦٦)

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعاً اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

ليس بمهم كتدقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بمهم والاقتصار على المهم امر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من تحريفات قلم الناسخ (قوله ان أريد كذا الخ) أي ان أريد السبب المؤثر لكونه سببا حقيقيا وان اريد السبب الظاهرى لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضى (اقتصروا) ليشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاقد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغنى الحواس أيضا عنه فجعل البعض راجعا الى العقل دون الآخر تحكم ووجه الرد إن الحواس تستغني عن العقل لتحققها في غير ذوي العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحكم واما ما قاله ذلك الذاكر من ان الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سببا للعلم المبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أى بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم والفرق أن الاهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أعم وحاصله ان المقصود الاهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية اما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك ان الاولى ان يختار الشق الثاني ويوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً للكل الا انهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما اما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

(قوله وانما قال الخ) محل هذا بعد قوله ونظر العقل فلا تغفل (ولي الدين)

الثالث وبوجه الاقتصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بحقائق الاشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كثبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينيــة (قوله والحق أن يطوى الكل) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق الرابع والتشبث باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة وبعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات والتشبث بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطأ من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق أن يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالي العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففى بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الى العقل بجملة من وجوه استعمالات العقل وطرائقه (قوله عقيب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخواته الآتية (قوله وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعماله عبارة عن اسماعه وتحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أى من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا ففى استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفيه)أي طرفي بعض الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أى بملاحظة النسبة (قوله باستعمالها)أى باستعمال هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مترتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية مابه استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو المبصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكايصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وكايصال المخالطة الرطوبية اللعابية بالمطعوم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالملموسات وههنا نظر اذ السائل بصدد نقض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضا فتأمل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفى هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائميا أو أكثريا الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو ما لا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما مرت الاشارة اليه (كفوى)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ماقبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وأيضاالانتقض الحصر في الخمس بغيرالسليمة(قوله كانه غفل)أى القاموس عما فعل أى الجوهرى (قوله والا ظهر انها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هوعمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا انه يأبى عنه عمومها لغير ذوي العقول وامل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الخمس بالضرورة لاينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعني حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الخمس) الكون تامة وقوله بمعان حال أى وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضروري لا ناقصة وبمعان فصلت خبر لها كما هو المتبادروالا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة فى كون تلك الخمس بالمعانى المذكورة وهي القوى المودعة فى الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرابطي) أي لا الوجود الحمولي وما لم يعلم هو الثاني لا الاولى (قوله ومنهم من قال الى آخره) قال حفيدالشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادراً مختاراً على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقدقال بعض المحققين من المتكلمين

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة)المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشتق منه الحساس حتي اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشئ وأحسسته أبصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل الدافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع *وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتي أثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الاماقي بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد*على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردها التوضيح والكشف وغيرذلك هذا*وفيه أن أخبار الشرع

بتجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر فى التوضيح على طبق الكشف (كثرت) بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ماهو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لايلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة فى الرد على الفلاسفة والا فالمقصود عدم تامية دلائلهم وذلك لايتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجرد المنع (قوله المادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انا لانسلم ان النفس مجرد كيف وانه حال في البدن المادي ولا شئ من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على انه حال فى البدن واما الكبرى فلما بين في موضعه من امتناع حلول المجرد

في المادي ولو سلم ان النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لايدرك المادي كيف وقد أجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لاتدرك الى آخره) فيه انه لايلزم مما ذكره الا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد أنه بطل ان النفس لاتدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لايقوم العرض الخ) وأيضاً لايتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لاتنتقل عن محلها فيحتاج الى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحشى في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالاول قال (الكستلي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك أولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه أو بعده انتهى وقد يقال يرد على كلا القولين انا لو فرضنا بيتاً لافرجة له أصلا لم يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع الصوت في خارجه من في داخله وكذا في عكسه ولا وصول هواء فيه لا الى الصماخ ولا الى مايجاوره وأيضاً نقل عن بعض الحكماء انه يسمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفندي) بمنع كون الصوت مسموعا في هاتين الصورتين ولو سلم فكأنهم لم يلتفتوا الى ماهو محتمل الوجود هذا (قوله مدركا بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله اذ كيفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقية لابيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالها مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردعي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائماً للطبع أو منافراً له فانهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوى)

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس *والصماخ خرق في الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي أن يكون كل مايخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تمييزا لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان)

(قوله فيه اشارة الى انهما الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان العصبتين المذكورتين تتلاقيان ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول ههنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف مافي سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أومأ اليه ههنا بقوله بما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل تتلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاقي هو مالا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقي قوله ثم تفترقان والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب ان يقال تتقاطعان فتتأديان فسقط ماقال (قول أحمد) الاشارة ممنوعة فان التلاقي يحصل عند التقاطع أيضاً وماقال (الكستلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لايلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا تدرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحكماء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا انهم أثبتوا الاين الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق سواء عدت من الاعراض النسبية أولا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا انهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة هذا اذا فسرت الحركة بالكونين في مكانين كما سيأتي وأما اذا فسرت بالكون الغير القار وهو الحركة (المتكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركة ههنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله ثؤلول) الثؤلول بضم الثاء المثلثة حلمة الثدى كما في القاموس (١) أو رأس الثدى كما في الصحاح (قوله والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولا ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف الخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول بتكيف الاهوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتموج والتشكل عما يجاور ذي الرائحة الى مايجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً ابعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لايخفي وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كفوى)

فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى و الايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة أنه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تتلاقيان ثم تفترقان تتقاطعان فتتأديان الي العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ماسيجيء في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض أيضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدتين فالاولي في الزائدة الثانية وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطلبة ثؤلول في وسط الثدى والخيشوم أقصي الانف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

---

(١) الحلمة ثؤلول في وسط الثدي الثؤلول كزنبور حلمة الثدي قاموس (منه)

(٢) للخيشوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله لظهور الخ) هذا تعليل للتفسير بقوله أي بمثل الخ (ولي الدين)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبساطته لاتفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لافي اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذي الرائحة لابنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شئ (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لايجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان

المتكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفيته لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل

كذلك كما في الرؤية وههنا قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال أجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول أزمنة متطاولة (قوله كما في الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك في الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا في كيفية الابصار فقيل بالانطباع وقيل بالشعاع وقيل لاشعاع ولا انطباع وأما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من بثه اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شئ من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه انه لايصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على انه في قدرة الله تعالى فعلى هذا فلا وجه لانكار المشي على الرأس مثلا كما وقع من هذا المحشي فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبأ فليراجع ثمة وسيجيء منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ماذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجمال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومنا فتذكر على انه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والعجب ترك التعرض لهما (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينفيه ماوقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اني لابصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الايراد الخ) كان يقال البيت اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ماذكره الشارح والجواب هو الجواب فتأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ماعرفت في نظيره فتذكر (قوله واشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لايطابق نسبته الخارج لامطابقة النسبة وعدم مطابقتها على انه لو كان الصدق والكذب مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وانما يعود الذم الى الخبر والخبر على قياس ماسبق منه في مبحث الحق وان حمل على المسامحة رجع الى ماقلنا فيفوت الغرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان(١) لان كل واحد ممن (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع مايورد عليه من الدور (كفوي)

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل البيت الذائقة الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الي ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال البيت الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أورد ليبطل ويحتمل أن يكون ردا على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال انهم اختلفوا في ان الخبر محتاج الى التعريف أولا واختيارنا الثاني لما ان كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تميز يعرفون الصادق والكاذب بدليل انهم يصدقون أبداً في مقام التصديق ويكذبون أبداً في مقام التكذيب فلولا أنهم عارفون للصادق والكاذب لما تأتي منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق لان معناه المخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزأ منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن معناه الشيء المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على معرفة الصادق بحقيقته بل بوجه مافانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهـذا تحقيـق لتعريف الخبر) أقول هـذا التحقيق يخالف التحقيق الذي ذكره في الاطول وذلك حيث قال فيـه التحقيق الذى يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لهـا كونه محكيها ونسب الانشاآت ليست حاكيـة بل محضرة ليطلب وجودهـا أو عـدمها أو معرفتها أو يحسر على فوتهـا الى غـير ذلك وكذا نسب التقيـيديات ليست حاكيـة بل محضرة ليعـين به ذات ومعنى مطابقتهـا للخارج ان تكون حكايتها على ماهو عليـه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقـه أولا تطابقـه لمجرد الاشارة الى قسـمها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعني مطابقة النسبة ولا مطابقتهـا الخ) حاصله ما ذكره في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسـبة للخارج تحقق الخارج وعـدم مطابقتها له عـدم تحققه لا الموافقة في الكيفيـة والمخالفة فيها على ما اشتهر (قـوله فالمراد بأن يكون لنـسبة الـكلام الخ) حاصـل ما ذكره ان الشـارح أراد بالنسـبة ههنا ثبوت أمر لامر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بانه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد بالنسبة الايقاع والانتزاع كما توهم السيالكوتي

الا بمطابقة الخبر للواقع والـكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسـبة ولا مطابقتها أن كل مركب مشتمل على النسـبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ أو ثبوت شئ عند شئ أوانفصال شئ عن شئ فالتقيـيدي يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسـبة الـكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقـه بحسب دلالة اللفظ فان معني قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لاتطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهـذا معنى قولهم النسـبة واقعة أو ليست بواقعةاذ النسـبة المعقولة ليست واقعـة بل ألواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعني وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

ومن تبعـه من بعـض المعاصرين فاعـترض بانه ليس بمرضى للشـارح ويدل على ماقلناما ذكره في الاطول وفصـله بعض التفصيل وفى المراجعةاليه نفع فليراجع (١) (قوله على هـذا الوجـه) متعلق بالتعريف (كفوي)

(١) عبارةقوله لانه ان كان لنسبته خارج كما في المطول يتبادر الي الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عـدم ثبوته له لان الواقع يستحيل أن يخبر عنهما فالنسـبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التى لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفى بعض ما اشتهر من اختصاص الصـدق والـكذب بالخبر كاختصاص احتمالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضـل محتمل فلدفعـه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصـد المطابقة واللامطابقة فالانشاء وان كان لنسبته خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبته لان وضع الخبر للمطابقة وانما عـدم المطابقة احتمال عقلى فان قلت هـذا اذا اريد بالنسبة الوقوع واللاوقوع فان القصد ابدا الي مطابقتهما اما اذا اريد ثبوت امر لامر مثلا ففي الموجبة يقصد وقوعها أى مطابقتها للخارج وفي السلب يقصد لا وقوعها أى عـدم مطابقتها للواقـع فمعنى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصـد فى زيد ليس بقائم الي ان الثبوت المـذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يتمسك به لـكن الشارح المحقق جعل اللا مطابقة ايماء الي الـكذب وهو حينئذ لا يتم الخ اهـ أطول للعصام المحشى ههنا (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله لها خوارج ثلاثة) أي لكلمة ضرب خوارج ثلاثة ماضوي وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لايصح الخ) أجاب عن هذا في الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يفطنه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكياً ونسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ماهو عليه فلا خارج للانشاء فقوله لطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى فتدبر (قوله لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضا لا يصح قول نفسه واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الايقاع والانتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح أن يكون اشارة الى تعريفها وبالجملة ما ذكره ليس تحقيقاً لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكروأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع ان المركبات الناقصة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية

النسبة لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا أن يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعني الاخبار عن الشئ على ما هو به أولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشئ الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه كشفه وإخباره عن الشئ لا على ما هو به وحمل الشئ على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وماذكره من وجه

النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وان كان بعيداً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعني على ان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلا أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الاتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعني الاعلام لا في الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر فتدبر (قوله وما زيفه كلام الشارح) اعلم ان الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشئ عبارة عن النسبة بل جوزه وجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضاً فانه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعتبر بين أمرين فهي في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالاخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذى هو به من الاثبات والنفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يجعل الشئ عبارة عن المحكوم عليه بمعني ان الاخبار عن الشئ على الوجه الذى هو متصف به صدق ولا على ماهو متصف به كذب انتهي واذا أمعنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشئ عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معني الاتيان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أومأنا اليه

(قوله قولهعلى نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله بهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لا انها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلا والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف يهون هذا ذاك (قوله لما انه لا يقع)أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعليله بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احترز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون موجباً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر الفساد (قوله كذلك) أى لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله مع رجوع بعضهم)فيه ان رجوع بعضهم لا يكون الا اذا كان الخبر الاول كاذبا وذلك ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب كما سيجئ منه على ان الجارى على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواترى قبل الرجوع واحتمال الرجوع لا يقدح في ذلك والالم يكن شئ من المتواترات موجباللعلم ثم ان ذلك العلم لا يزول بعد الرجوع لما سيجيء من المصنف من ان العلم التواتري على وجه التيقن والثبات فالخبر المفروض بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جاريا على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة المتواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقا للتواتر ومصداق الشيء لابد وان يكون خارجا عن حقيقته والالكان لكل مصداقا نعم قد يستدل بتحقق الحد على تحقق المحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان تحقق الحد بديهيا واما اذا كان تحققه غير بديهي كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل ههنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلهم لذلك صرحوا بما صرحوا فما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أى بقوله أى لا يجوز العقل (كفوى)

البعد بهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يزيد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين البيانين ورفعاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يغنيك ثم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ * في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم * والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعاً لما يتجه من أنه لا حجر في التصور لانه يتعلق بكل شيء وكأن وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء * وقد زاد في الطوالع قيدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعاً وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطىء على الكذب انما هو تصوره بالنسبة الى السامع فان معنى قوله لايتصور تواطؤهم الخ لايتصور سامع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه واسند الفعل الى المفعول ولا شك ان السامع في المادة المذكورة يتصور كذب مخبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج الى التقييد على انه يمكن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم فى حد ذاته لكن بالوصول الى واحد من شرائط الافادة كاستماع السامع (قوله ينافى كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه أن المراد بعدم التصوز ههنا انما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهي فالمعنى ان يعد اتفاقهم مستحيلا عادة كانقلاب الحجر ذهباً لا عقلا كاجتماع النقيضين فثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافى كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل مايتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه انه ان اريد الجواز مطلقا فلا ملازمة لجواز ان يجوز بالجواز الغير المنافى لليقين كجواز نقائض العاديات كانقلاب الجبل ذهبا وان اريد الجواز المنافى لليقين فلا يتم التقريب اذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا اليه (٧٦) فلا عجب في الجواب المذكور فضلا عن أن يكون أعجب (قوله ولتوقف العلم بخبرهم) أى بمضمون خبرهم وأنت خبير مما ذكرناه بان العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما فى العلوم العادية (قوله ما يصدقه) أي مايبين صدقه وتحققه ويكون دليلا عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه ان دأب المصنف فى هذا الكتاب الاقتصار على المسائل وترك الدلائل فى جميع الاحوال (غير)

فكيف يفيد ترك الاستدلال فى هذا المقال على ضرورية الحال والظاهر ان قول الشارح بالضرورة ضميمة من عند نفسه أخذا من خارج لامن عبارة المصنف وسيشير المحشى الى امكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله ثم ان كون الخبر المتواتر الى قوله غير ضروري) ان حمل على انكار ضرورية الامر الاول يرد عليه ان انكاره بعد ما استدل عليه الشارح بقوله فانا نجد من أنفسنا الى آخره مكابرة ظاهرة وان حمل على انكار ضرورية الامر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأبي عنه قوله كما يفيده ترك الاستدلال عليه فان كون ذلك العلم ضروريا يفيده تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم ان قوله وما سيذكره الشارح الخ على التقدير الاول كلام مستقل اشارة الى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضرورى بان يقال قد استدل الشارح على ضرورية الامر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب ان ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع فتدبر (قوله موجباً للعلم الضرورى) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة على ان يكون متعلقاً بموجباً كما يظهر بالتأمل فى كلامه (كفوى)

وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يتعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ماأجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة فى ان العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني انه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم ان كون الخبر المتواتر أمرا موجبا للعلم الضرورى كما يفيده بترك الاستدلال عليه

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر في سورة الدليل تنبيه على البديهة أو اثبات للحكم بالبديهية لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه كخبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتبت أدت الى العلم والاستدلالي هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيما سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم انتهى وأما خبر الرسول فلعله لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرده عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجيء من الشارح (قوله كخبر الرسول بالاستدلال) فيه أنه سيجيء منه أن الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح أنه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافياً * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت مافائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك أن تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فتكون

مقدمة تتوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر كما اعترف بذلك حيث قال وقوع العلم يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً فكيف يستدل بها على ان الخبر المتواتر موجب للعلم بل يجب ان يقال بان الخبر المتواتر صادق قطعاً واذا كان صادقا قطعاً يفيد العلم بمضمونه قطعاً على قياس ماذكره الشارح في خبر الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مدعاه بل انما يدل على أن صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجباً للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فموجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجباً للعلم وان كان عند حصول تينك المقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا الفطرية القياس على ماهو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لا على افادته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لا في الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورية الضروري لا على الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافياً) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورية العلم الحاصل به ضرورية والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انهما متنافيان ويمكن دفع التنافي بما سيجيء منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود انه يجاب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بأن ماذكر في صورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القبيل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيدين فى التمثيل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي *دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لاداعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهي وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهمزة أو كسرها أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله فى اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى وبخبر اليهود فأشار ههنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

الاشتراك في الاعتقاد لايفيد في المقام بل لابد من اشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصاً باليهود ويمكن ان يقال المراد هو الاشتراك في الاعتقاد والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ماهو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوقنا ومتى ومارقيش قال البيضاوي فى تفسيره روي ان رهطا من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فمسخهم الله تعالى قردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيكم يرضى ان يلقى عليه شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب وقيل كان رجلا ينافقه فخرج ليدل عليه فألقى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وألقى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لاتستبعد فى زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث فى تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يكون رقيباً عليه يدور معه حيثما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعه الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفوى)

(فيه)

أمثلة العلم فى المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فيهنا أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجباً للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لاينافي مافي التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الي المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جداً والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأبيد دينه على مافى خلاصة الطيبي والا فتأبيد دين موسى ليس حسياً حتى يجري

(١) أي طورزيتا تجاه المسجد الاقصى كابي قبيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصارى في الطبقة الاولى أربعة كما قد عرفت على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على أنهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشاف وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا سترة فيه كما قال (الكشلى) (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب وأشنعه جدا (قوله هذا الايراد مصادم البديهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداهة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر النصاري ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوي ان كل متواتر موجب للعلم وتلك الدعوى بديهية كما مر فيما سبق فحاصل الاول أن خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغراه الشخصية الى

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن الاولى أن لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه * فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانياً بوجود المانع وحله طرق * منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول

الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض تلك الدعوى الكلية وحاصل الثاني ان كل متواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شئ مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شئ من المتواتر بموجب للعلم وهذا أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعي أو مستلزمة له (قوله لجواز أن يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجئ (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلا انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الأخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكروا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قويا من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبني على ذلك فهذا المنع

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد المخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض الموجبة الكلية فتتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ) فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه عليه هـذا المنع بل يفيده قوة جـداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيـد لليقين نفس الآحاد أو نفس كل واحـد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبنيا على الاول وان يكون الـكلام على الثاني متروكا احالة على المقايسة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلا بناء على ان المتواتر نفس الآحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التعيين (قوله من ذلك) أي من الـكذب يعني ان واحـداً منها مانع عن الاجتماع من الـكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الـكذب واذا كان كذلك يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فـكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الـكذب بل يجوز كذب كل واحد منها والعلم عقيب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى عندنا كما في المواقف (قوله ولامكان) عطف على

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فليفد الآحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصـدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء وبمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هـذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الـكذب ولا علينا ان اشتمل

قوله بل واحد منها بحسب المعنى (قوله فيفيد الاجتماع) أي اجتماع الجزمات (قوله بذلك) أي بصدق كل منها (قوله أو المجموع) قد عرفت مافيـه (قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد) هذا ينافي ماسبق منه من ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجملا بان يلاحظ (جواب) آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقـد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آحاده على وجه التفصيل معا لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هـذا وذاك وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا أيضاً لـكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذاك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والاثر فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسعهم دار ضيق وبالاعتبار الثالث يسعهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لـكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل من هذا القبيل قول المحشي فليفد الآحاد مالا يفيده كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فان الظاهر انه أراد بنفس كل واحد كل واحد معاً لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام كل واحـد معاً لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الآحاد المجموع المأخوذ مجملا وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى الذي أراده به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الآحاد مجتمعة في نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت مافيه أيضاً (كفوى)

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر ان الغرض من ايراد هـذا ههنا التعريض على الشـارح حيث عد البراهمـة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعـدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفـة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتهـا والثانيـة لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لـكفاية العقل والرابعـة لامتناع المعجزة والخامسـة لعـدم دلالة المعجزة مطلقاً والسـابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفـع شبههم مذكـور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالتـه على تخصيص الخـبر ههنا بالامر الديني نظر اذ الاعلميـة أمر وكون الخـبر سبباً للعلم أمر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشائين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو اليدين وقال أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذواليدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق مايقول ذواليدين فقالا نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدتين للسهو قال في الاطول وفيه إشكال وهو انه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيـل مراده عليـه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقا ولا يخفى انه يتجه انه كيف يظن به عليـه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان يلتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسـلام بل انساه ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهي (قوله كل ذلك) مقول قال (قوله قائلا) حال من ذو اليدين (قوله اشارة) يعني انه تفسـير لحاصل المعنى وفيه هذه الاشارة (قوله لازائدة على الدليل) وحينئذ يكون التعبير بالتأييد مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتـاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لهـا كما سبق منه في خطبة الـكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالمنفي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدا على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل)أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول)أي المنصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

جواب الشارح على بعض ماذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الـكلام (قوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو نقض اجمالي بعد التفصيلي (قوله كالسمنية) أي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لاطريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لايفيد العلم أصلا بل الظن وانه لايجدي في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ماذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهراً سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمر دنياكم وخالفه ذواليدين حيث قال في جواب قول ذي اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ماتركه منها سهواً وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول ولك ان تجعل المؤيد اسم مفعول صفة للخبر احترازا عن الخبر لافي امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرجه عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

 (عصام)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما أشهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديبعي في التمييز قال الترمذي والزركشي وابن حجر لا اصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخيالي (قوله وأجيب الخ) المجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعا حقيقياً في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعا للاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به معناه انه لايحد به نفسه لا انه لايحد به شئ أصلا (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأبى عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة ههنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأبى عن هذا التخصيص وانما يأبى عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأبى عن التخصيص ههنا لو وجب التطابق بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل في كتاب) قيل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان أنبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى (قوله يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن تجدد الوحي لايستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على مايعم التقرير وبتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وبتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (يعني) (كفوي)

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه أعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأبي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيراً وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحي اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع أقول يمكن جعل ماذكره الشارح تعريفا للرسول

(قوله وفى صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالنقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) المجيب هو المحشى الخيالى وكذا المورد بعده (ولى الدين)

(قوله لمجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثا لمجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع أبيه ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوى عندقوله تعالى وكان رسولا نبياً فتأمل (قوله ولايتمكن) أى من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعنى ان الظاهر ان قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالي والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها ومجيئه بمعني الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعي الرسالة أى قصد به من ادعى الرسالة اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عباراتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي اني أضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى * وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

أن يكون قصد مبنياً للفاعل وفاعله قوله من ادعي الرسالة فالمعني قصد به من ادعي الرسالة اظهار صدق فى دعواه (قوله والا لكان فعله معللا بالفرض) أي والتالى منتف عند الاشعرية فلا يطابق التعريف مذهبهم وفيه انه يجوز أن يكون التعريف المذكور للماتريدية القائلين (٢) بان أفعاله تعالى معللة كما ذكره الشارح في تهذيبه وشيد أركانه هناك (قوله دلالته) الظاهر قصد دلالته ولعل ترك القصد من قلم الناسخ

(قوله فالقصد ههنا الخ) فيه وقوع فيما هرب منه فان الدال الذى هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذى هو الصدق فائدته المترتبة عليه فقصده به يستلزم كون فعله معللا بالغرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما هرب منه واعتراف بما نفاه (قوله لاقصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع فى حقه تعالى وأيضاً لايعلم حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أوغير مراده انتهى وقد قال الكستلى المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ماس نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشعرية فهوانها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله مما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره (ولي الدين)

(قوله واورد سحر المتنبي) بانه يدخل في تعريف المعجزه مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبي ليس بمتحقق ومادة النقض لابد أن تكون من المتحققات وأجاب المحشي الخيالي عن هذا الايراد بان اظهار الشيء فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبي فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف بقي انه لابد من قيد الظهور على يد المدعي ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كما في شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار قيد الحيثية مغن عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا انما يتفرع على ماقبله ان لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبي وذلك محل بحث (قوله لانه لايندفع به الخ) فيه ان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على انه مشترك بينه وبين الجواب الذي ذكره كما لايخفى وان أريد انه لايندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب على الاسباب فارق بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط

وأورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لايريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب كلما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل * والنظر اما بمعني الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهي (قوله عن خارق للعادة يظهر قبل دعوي النبوة) اذ لايصح ارادة اظهار صدق الدعوي بما وجد قبلها وفي نسبة الاحتراز عنه الى قوله من ادعي النبوة نظر فانه انما يحترز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعي النبوة (قوله وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء) كالنور الذي كان ينقلب في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته مختونا مسروراً واضعاً احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه كما في شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوي النبوة فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كتفي رسولنا عليه السلام وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يري من قدامه كما في شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف الى أن تجد مبادى هذا المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادى على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادى فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة المعقولات في ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف في حاشية المطالع فأشار اليه المحشي في معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل فتدبر (كفوى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ)وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أوان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصا بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي ههنا بمعنى مع بمعنى ان هذا التعريف يقتضى ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقيل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة اللزوم (ولي الدين)

أو على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ماقيل أو هو بمعني الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاً ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معني عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلأن العلم يكون بمعني التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعني اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه أريد بالعلم اليقين لا مايشمل التصور أو لان العلم بمعني يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي أن يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبرى دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

(قوله على ماقيل) القائل هو السيد الشريف فى حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشى فانه قال خرج بقوله الي العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على مافسره لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهي (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما يقع فى المقدمتين (قوله وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال أراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فحمل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تناوله للمقدمات مع انها ليست دليلا عندهم فينتقض التعريف ولك أن تحمله على البيان والتوضيح أي يلزم تناوله للمقدمات أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ماذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما فى الشكل الاول وقد لايكون كما فى غيره لاسيما عند سلب احدي المقدمتين كقولنا لاشئ من الانسان بجماد وكل حجر جماد وفيه ان قولنا كل حجر جماد متضمن لكون بعض الجماد حجرا وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أولا لكن لما انجر كلامه الي تفسيره به خص النقض بالعالم والا فيرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أبقى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضي ظاهره كما لا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة فى تعريفات مايختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالمعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى من حيث أنه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ)هذا شروع فى الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ماقيل الخ) قائله المحشي الجبالي (قوله ولك حينئذ) أى حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسبية إما ماذكره فى حاشيته على شرح الشمسية من ان القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه مايدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لايتعدي بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتعدى بها وإما ماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف من انه اذاقيل قول من قضايا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قبيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال والثاني ان الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لابمعنى مافوق الواحد كماهو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان هذين الوجهين لاينافيان التوهم والانسبية (قوله ولايخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبحثهم وهم المنطقيون انماهو فى الدليل العقلي دون اللفظي وفيه ان نظرهم بالذات وان كان في المعقولات الا أن لهم شغلا بالالفاظ أيضاً لتوقف الافادة والاستفادة عليه كماقالوا (٨٦) ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق لحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ماقيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولا آخر واماماقيل ان المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو انه يلزم حينئذ اثبات الواسطة في الاستلزام وهو مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول ليس باجنبي بالنسبة الى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أى تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أى تحقق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعني ان تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتي يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلفظ) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على ان هذا أي يرد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفا للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه انه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب ايراده ههنا (قوله الاعم من الدليل بالمعني الاخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له فى الكلام والدليل بالمعني الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا ان يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ماحققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن و بين شئ لانتفائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متي سلمت مقدماته (كفوى)

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي لحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعني الاخص

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولا آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان نخرج المعرف وفيه ماعرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ماهو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم فى التعريف الثاني اللزوم فى العلم لتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به (قوله فالقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة الخ)لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتي به من الاحكام أيضاً بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتي به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين الشيئين لا يقتضى تحققهما فى الخارج (قوله فى اللزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ماعرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجاب عن الايراد المذكور بأن المراد لزوم نفس المدلول لنفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبأن المراد باللزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو اللزوم اللغوى وهو عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل أي

الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال مع دلائل انتاجها لا وحدها فهذه أجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف يتنفر عنه طبيعة التعريف ومع ذلك فى الكل فساد يظهر بالتأمل وههنا جواب تاسع ذكره بعض الافاضل وهو ان كل واحد من التعريفات الثلاثة مبنى على اصطلاح فلا يضر خروج ما عدا الشكل الاول على الاصطلاح الثالث كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية عن الاول والمفرد والمقدمات المتفرقة عن الثاني وهذا أقل تعسفا من الكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فالقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف فى تكرر الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق وليس المراد ذلك كما لا يخفي (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أتي به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف ما قيل حيث عمم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أتى به ما لم يعلم صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذبا لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذبا بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المنافية للنبوة ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد بما أتي به من الاحكام التبليغية ثابت لما مر من امر ذي اليدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام اياه في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان تجويز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية اجتراء عظيم وجسارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرجه عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشعر بشئ من ذلك ويدل على ذلك ماروي انه عليه الصلاة والسلام أقبل على

الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذي اليدين * وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمداً لا سهواً على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه * والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسمنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالياً لئلا يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات

القوم فقال أحق ما يقول ذو اليدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين واما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فهو لا يفيد شيئا في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام (قوله وانه لا اختصاص لهذا) أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على انه) تعليل للمنفي (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان اتجاه ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم اتجاهه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يغني عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بانه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع العناء مستنداً بان المراد بيان قربه من الضرورة في قوة التيقن وكمال الثبات لا في مطلق التيقن والثبات حتى يغني عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها الى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد للازاده على الخيالي (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ)هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان الثبات يغني عن ذ كره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرجه عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع فى مثله المؤاخذة بانه مما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتي يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر بهالاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعني ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاًوهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه به اندفع ماقيل انا لانسلم الى آخره اذ مبناه على تفسيره بان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والقائل هوالمحشى القزويني حيث قال وههنا احتمالات هي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة أو عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش (عصام)

لان الثبات يغني عن ذ كره الموجب للتكلف والتكلف لايغني ولايسمن على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ماسبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالى وانه لاوجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولايخفى أن قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلا بانتفاء المطابقة أوظناً بانتفاء الجزم أوتقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انالانسلم انه لو لم يكن العلم بمعني الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح فى شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لايخفي أن ماذكره من الاسئلة والاجوبة لادخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو فى المتواتر فلا يصح عد خبرالرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالى ومحصول

ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالتصور خارج عن المبحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ)لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور مختص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم المحدود(قوله كذا ذكره الشارح)عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لايقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لادخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين تجهان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحا به فى كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بنى الامر الخ) لعل هذا ضميمة من عند نفسه جوابا من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله تتمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويتجه على جعل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائل هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أى السؤال بقوله فان قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

الجواب أن الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ماعلم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لأنه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتي ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ماعلم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الي عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر فى العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا * فان قلت ماوجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ماسمع من فيه أو وافق حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده أنه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

(بعد)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر الي قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا ينحصر فى الخبر المتواتر ناظر الى قوله فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق يعنى ان ما عد قسيما للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم انه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ مبناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبنى ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوسا) يشعر بان المعلوم بالضرورة منحصر في المحسوس وليس كذلك لما سيجئ (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق)فيه نظر لما سيجئ منه فى الحاشية التالية من ان معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيدا لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فاللائم ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم فى حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشى البحر آبادي حيث قال كلام الشارح ههنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهي ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وانما قال يؤيد اذ لا نص في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوي الانحصار) مستندا بتحقق مواد أخري بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الي الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزورى الحافظ الشافعي الدمشقي توفى سنة ٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الابناسي فى شرح الفياح من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك فى خمسة وستين نوعا وقد اعتني به العلماء من زمانه الى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكاتب جلبي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيدقدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها {قوله قيل الخ } قائله المحشي الخيالي (قوله ويتجه على جعل الخ)هذا انجاز لما وعده بقوله وله تتمة فانتظر غير بعيد (ولي الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم مجيئه والافلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله فحينئذ لابد) والايعود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) فحينئذ لايلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المعادمعرفة (قوله والاالخبر الرسول) أي وان لم يكن تفسيرا له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوما سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كلما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة

بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوي من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن)تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول أيضاً لايفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لاتتناول الدليل وضعاً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لايحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لاولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواترا بالنسبة اليهم * فان قلت ماالفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لاينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لايلزمه قرينة الانادرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوما به أنه لافرق بينه وبين

وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوتي والكلام في الخبر مع القرينة لافي مطلق الخبر والاالخبر الرسول أيضاًقد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقد يقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لاينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه بمعنى انه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لايحتمل تخلفه عنها على مايدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لاتنفك عن الخبر كما لاينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوى) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بانه ينافي عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطئهم) فيه ان عدم امكان تواطئهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضعاً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لاينفك عنه والمراد بالقرائن ماعدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كذوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والمجيب هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فلا يصح جعله) فيه ان الشارح انما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم الضروري حتى لا يصح ذلك الجعل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغى أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جم يحكم العقل بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضرورى وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد أن يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

والاجماع ليس كذلك) قال البابرتي الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والا لم يكن دليلا وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشي القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالنقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبأنه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس بقطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليله وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الاشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا انه استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفوى)

(ينافي)

(قوله بان وصف الشيء لايسمى آلة)قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان ما مر مبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة في أمر الادراك فكأنه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكأن المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه

تنافي ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لايسمى آلة له في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاع والاظهر ان قوة الشيء لايجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لاينفك عن استعداد ما مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لامايقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ماحقق لايتناولها أولا يتناول الظن على مازعم الشارح.ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لااستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولااستعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الاأن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضرويات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ويتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لايخفي وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لايسمى مدركا به فلا يقال للضارب أنه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهراً خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهراً كان أوعرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة ويعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لاادراكها والافهو ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

كامر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لاتجامع ماهي معدات له (قوله والعقل لاينفك) فحينئذ لايلزم ان يجامع العلم والادراك الذين هو معد لهما فتأمل (قوله للاشارة الخ) قال (القزويني) وللاشارة الى التصورات وقال (الكستلي) وللاشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لايعلم لايدرك (قوله ولا ينتقض بالحواس) كما زعمه المحشي البردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للامام الرازي وهو قد قال في محصله العلوم كلها ضرورية لانها اماضرورية ابتداء أو لازمة عقيبها

لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية قال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلايكفي) اذ لابد من التوجه والالتفات أيضاً (قوله قيل زيف)أي زيفه الشارح بقوله قيل(قوله لان المدرك لايسمي مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

{ قوله على مافي شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى (ولى الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم فى المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم ههنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضروريا أو نظريا وسواء كان فى الالهي أو في الطبيعي أو في الرياضي أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قرينة ان المصنف من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لا ان عدم التقييد مطلقاً يفيده نعم لو قيل ايراد العلم باللام اشارة الى العموم لكان أولى فتأمل (قوله لكن يتجه) ويندفع بجعل قوله صرح بذلك بمعنى انه صرح به ولم يسكت عنه أو لم يكتف بالاشارة اليه (قوله بلا معلم مرشد) الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي أو بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والخياطة لا يستغنى فيها عن تعلم فكيف العلم الالهي الذي هو أصعب العلوم والجواب عنه بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما بمعنى الامتناع فلا * قيل أقول اذا بلغ العسر الى حد كان أكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد افترقوا (النتيجتين) الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطؤهم لفساد نظرهم فلا ينفي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسيما للمطابين لفساد نظر المخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لا على ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون قسيما لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم فى الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل يقتضي تقديم بعض الحكماء فى الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام فى دليل السمنية ورده (كفوي)

فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد فى قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لأنه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وماسوى المحسوسات على مافي شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا فى مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أى تناقض نتائج الآراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على مافي المواقف وماذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان إبطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيجيء في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات ماينفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

يحتاج الى الاعتراف بافادته اليقين والعلم وشبهتهم انما هي في افادته العلم واليقين فلا يستلزم شبهتهم النافية لافادة العلم افادة العلم حتى تكون متكفلة لدفعها قال (قره كمال) ان كان شبهتهم في افادة اليقين لا يكون ما ذكروه معارضة لنا فانا ندعي العلم اليقيني في الالهيات ودليلنا برهان يقيني فان ادعوا الظن وكان دليلهم ظنياً لا يكون معارضتهم معارضة فان الظني لا يعارض اليقيني فتأمل (قوله بنظر العقل مستدرك) فيه ان فيه تأكيداً كما في قولهم أبصرت بعيني وسمعت بأذني وتصريحاً بمحل البحث ولا يعد مثله مستدركا لامحصل له (قوله يرد عليه ان افادة الالزام) وكذا افادة الظن والجزم لاينافي الفساد في نفسه بل نقول افادة العلم أيضاً لاتنافيه

النتيجتين حقا والالارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لانا نقول لايلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لاتتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لابخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لايقال لايمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لاينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال أنهم لاينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتنفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لامحصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ماذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ماينفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لاتعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ماهو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه مالاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاله فانه ربما يكتفي بالاشارة. فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لاانكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيأ فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلايكون معارضة) يرد عليه(١)ان افادة الالزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الالزام الخ أي لا نسلم انه ان أفاد استدلالهم شيئا لا يكون فاسداً لم لايجوز ان يفيد الزاما مع كونه فاسداً في نفسه لايقال مراد الشارح انه ان أفاد شيئا من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول فحينئذ يرد المنع على قول الشارح أولا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئا من المطالب العلمية ويفيد الزاما فيكون معارضة الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء والفساد في قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم وبالفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسداً أولا يفيده فلايكون معارضة فعلى هذا لايرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جوابا عن التناقض ان غرضنا الالزام عليكم فالمذكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيده عندكم بناء على مازعمتم فيحصل الالزام ولا يلزم التناقض فافهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) فقوله المتوقفة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السيالكوتي) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حمله المحشي الخيالي على المعنى المجازي انتهى وأنت خبير بان المنع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضا اذ لايلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل واعلم ان ماذكره هذا المحشي هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشي وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ماذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله الترديد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلالي واما المقابل للاكتسابي فعلى الاول لانسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانسلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ماينبغي (قوله الا باثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقاً أعم من الفطري والعارضي (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لايستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقاً بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فحينئذ لايتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يذكر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسمنية ولبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام وإحكامه بما لاتجده فيما بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لايخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاخفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أوعارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاتفي الا باثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال مايتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر)

(يمكن)

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لاتستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لايعبر عنه بالنظر أنه لايعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لايعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولايتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لايعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدرجا فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لاتتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

(عصام)

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أصلا كما هو الظاهر من عبارة الشارح وثانيهما(١) ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بديهياً هذا مراده وان كان في عبارته ركاكة وتعقيد (قوله لاتستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لاتستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها (قوله لايعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه يأبي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لامعنى لقولنا النظر المخصوص لايعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه الكلي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه الكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معنى قوله لايعبر عنه بالنظر لايعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلا بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثالا له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لايتجه وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق كذا في شرح المقاصد (قوله وتلك الافادة) أي نفسها لاتتوقف على هذه الكلية أي على اثباتها والعلم بها اذ الدور انما يكون غاية للتوقف على عليها لاعلى نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قيل لانسلم أن العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فحينئذ ننقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالتوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأنا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وثانيهما ان النظري الخ قيل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لانسلم الدور لانا نثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

(قوله أو بانتفاء العلم هذا) أي هذا كلام شارح المواقف (ولي الدين)

علم الاستلزام أولا فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لايتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك ان هـذا الجواب مبني على الغلط فان مما يتوقف على تصور هذين التصديقين انما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والـكلام في الثاني دون الاول والحق ماذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لولا التصـديق باستلزامها لم يحصل التصـديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية مافي الباب ان التصـديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الاول وذلك لايفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انمـا تدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ماصرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً ان كان معلوما كان ضروريا أو نظريا والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوما فثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لايستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان محصل الجواب) أي محصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج منكري افادة النظر الي التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الافادة وذلك لايقتضي الا توقفهم في الافادة ففيه نظر لان دعوى انتفاء معلومية شيء لايقتضي التوقف فيـه لجواز الجزم بنقيضه فان انتفـاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون بتحقق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلوميـة ليجعل مقدمـة لابطال دليل المثبت على ماسيجيء منه أو لابطال صـدق تلك القضية الـكلية على ان يكون

فان قيل هذه الشبهة انمـا تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صـدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك أما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العـلم هذا * ولا يخفي ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيـد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليـه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بأنه لوتم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسي أن يقال الدعوي بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض

(أو) تقرير الشبهة هكذا اثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ماليس معلوما كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جـدا) لاأرى وجها لـكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعده البيان ان أراد بالبيان ما ذكروه في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان أراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لـكم دليل على صدق تلك الـكلية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لـكان إما ضروريا وإما نظريا والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسى الى آخره) لايخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلا حيث جعلوا كونه ضروريا أختا لـكونه نظريا وقدموه عليه ولم يتعرضوا لدليله المثبت أصلا ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لايخفى على من ذاق حلاوة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لايخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الـكلام فى أبـكار الافـكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لـكون النظر مفيداً للعـلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن چلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر اذ لا نسلم انه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازما بينا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

(قوله أو نقول) قد عرفت انه يمكن حمل مافي شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار اليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم بحصول النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الاكبر للاصغر وهو عين النتيجة مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لا نعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم مالم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا امتناع في توقف الاول على الثاني مثلا يعلم في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمرو وغيرهما من حيث أنها من افراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من افراد الانسان انتهى (قوله أو الى ما زيفه به) الشارح وهو ما نقلناه عنه فيما سبق فتذكر والضمير المنصوب لما يقال والمجرور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر انه جعلها تبعيضية (قوله فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلاثة من ان مرجع الحدس والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج الى الفكر لادخال التجربيات والحدسيات قد قصر نظره فان التجربيات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا المحشي فكيف يصح ادخالهما في القسم فان قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج الى الفكر قطعا فان الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج الى النظر قلت الفكر ههنا بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج اليه لا يشمل ماسوى الاوليات ويؤيد هذا ماذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شئ أي على شئ سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه* قيل لكن يرد عليه حينئذ ان العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقا فتأمل (قوله ولا تتجه هذه الامور الخ) حاصل الاتجاه ان تعريف الضروري يدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها أنه ثابت من غير احتياج الى الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى ووجه عدم الاتجاه ان حاصل التعريف ان الضروري ماثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولاشك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا اتجاه

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم به بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الى أن الدعوى كلية كما حققها الآمدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى مازيفه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصفى أي ماثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا تتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجلى البديهيات وأولاها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر تحت الاكبر وثبوته للاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أى بقي انتقاض تعريف الضروري بها فانها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الى الفكر مع انها ليست بضروريات بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى (قوله فانه ليس بضروري) مع انه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أى بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم الى الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه أن المصنف أراد ههنا أن يبين ان العلم الثابت بكل سبب من الاسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول استدلالى ذكر ههنا ان العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي على ان المعنى ان العلم الثابت بالعقل منقسم الى الضروري والاكتسابي ولا شك ان الانقسام الى القسمين من خواص ماثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الاسباب فالضمير المجرور في منه راجع الى العلم مطلقاً لا الى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعني ان ماثبت من العلم مطلقاً بالبديهة أي بأول التوجه فهو ضروري أولى وماثبت منه بالاستدلال مثلا فهو اكتسابي وأنت خبير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون اشارة الى تقسيم العلم الى الاولي والاكتسابي ويبقى بيان ان العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه مالايخفي فتدبر (قوله بعد استيفاء الاسباب) ظرف لقوله بيان المتن يعني ان المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب العلم أراد أن يبين ماثبت من العلم الحاصل بتلك الاسباب ويقسمه الى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الاولي وبالاستدلالى ماعداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل وههنا توجيه آخر لصاحب حل المعاقد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في توجيه الشارح ويكون معنى قوله ماثبت منه بالبديهة ماثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وان كان (لمع) بواسطة حدس أو تجربة أو غيرهما ويكون الاكتسابي مرادفا للاستدلالى فحينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوها فى القسم الاول ويكون الضروري أعم من الاوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) اذلم ينقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الامام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما فى المواقف وشرحه (قوله فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة) فيه نظر لجواز أن يضاف الى المعرفة الجنسية أو الاستغراقية وقد اعترف بذلك فى بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان اذا كان الرمان معهوداً خارجياً أو ذهنياً واما اذا كان جنساً استغراقياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق فى الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطلقا انتهي فتدبر (قوله اذ الظاهر حينئذ منه) اذ الظاهر رجوع الضمير الى الشيء فيكون المعني حينئذ الكل أعظم من جزء جزئه وذلك ليس بمقصود بل المقصود ان الكل أعظم من جزئه وانما قال اذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعا الى كل الشيء فيكون المعني الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لايتم الخ) وذلك لان ثبوت الاعظمية في الكل لايتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له فحيث لامقدار لاصغر ولاعظم

الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعني الاولي ولايبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما توهمه بعض العبارات * بقي ان الضروري والاكتسابي لايختصان بماثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وماثبت بالاستدلال بمعني ماثبت بالاستدلال مثلا بأن يكون ذكر الاستدلال لاخصوصه ولابد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأبي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لايتم الافى كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد

(١) أي في بعض حواشي شرحه للرسالة الوضعية منه

(قوله لم الـكل) أي كل كل وجزء سواء كان لهما مقدار أولا وفيه نظر اذ الازيدية في الـكل لاتتصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيما ليس له مقدار اللهم الاأن يقال أفعل بمعني أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أي لا يكفي في اتمام الحكم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لاتتصور بدون صغر الجزء والجزء ههنا اما نفسه أووصفه ولاصغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لاوجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولى أيضاً اذلامقدار لهما ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعي صغريتها كما عرفت (قوله بالتركب) من الهيولى والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أوتوصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت

لم الـكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذماله مقدار اذا أخذ معوصف فهوكل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوي مقدار الصورة بل لابد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لـكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من أجزاء لاتتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الـكل والجزء والاعظم لايتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصورالشيء فكيف لايتوقف على شيء الاأن يقال المراد بالـكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الـكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه أنه لا بد من تصور معني من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد وانصاف الافراد بمفهوم الـكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف * لايقال لابد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لابد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم انجزء الانسان قد يكون أعظم من الـكل فهو لم يتصور معني الـكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من الـكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لـكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قديكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الـكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولايتجه انه يكفي عدم

ان أعظمية الكل تستدعي الصغر في الجزء ولاصغر فيما لامقدار له على انه لاوجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار غايةمافي الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لابد الخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بان المذكورات من تمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقاتهما

الاانه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أي من الـكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفي انه لا يحتاج الي الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضا (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لااستبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألايرى ان منهم من قدح في الحسيات كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البديهيات كما في المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله واما ان منشاء الزعم الخ) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لـكون منشئه عدم تصور معني الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجا مخرج التمثيل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلا على ان كون المنشاء للزعم المذكور عدم تصور معني الاعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معني الـكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل فى وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذى فى زمان عظم الجزء الكل الذى تورم فيه الجزء فالحاصل انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الكل الذى لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لاينافى كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا بادر الى العلاوة بقوله على ان لحمل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تجيء بمعنى أوالفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

تصور واحد منهما ولايجب عدم تصور شيء منهما لانه لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله فى وقت ما فوضع كله فى وقت ما موضوع كله فى زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له ناراً على ما فى بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولاالى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لاتوجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ماقصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر فى المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب فى الجملة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

الا كونه معلولا لها) وأنت خبير بانه لامعنى لعلم كون الدخان معلولا للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم ان دخانا موجود لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخانا فعلم ان له نارا أى فعلم ان نارا موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتان بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ)

تعليل للنفى فى قوله ولاحاجة وأنت خبير بأن ماذكره ليس الاعين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم الحاجة الي التقييد بن اللهم الا أن يراد نفى الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا لان المباشرة هو الكسب وذلك لايكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح فى ان المباشرة لاتنفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي فى الكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل فى الليل مثلا نارا قوية مشتعلة فعلم ان لها دخانا أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخانا فعلم ان هناك نارا أو على عدمها بردعى منه

(٢) فمن يرى ان الكسب لايمكن الا بالنظر لانه لاطريق لنا الى العلم مقدوراً سواه فان الالهام والتعليم ليسا مقدورين لنا بلاشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معني لكون العلم مقدورا كسبياً سوى ان طريقه مقدور فهو أى النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل مايتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولايشترط كون مباشرة جميع الأسباب بالاختيار (قوله وفيه) أي فيما ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن ههنا) أى من أجل ان صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لا كسبية بناء على ان الحسيات عنده لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لايعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) اذلا دليل على توقف الحسيات على غير الاحساس فضلا عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لايصح الحكم على مالم يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية قال الطرسون زاده مبني القول المذكور جعل المقدور مايحصل بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضى أن لايكون علم مقدوراً للمخلوق أصلا فانه يتوقف على خلقه تعالى وارادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري تحكم) وماقال السيالكوتي من ان القول بها في النظري مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور لانعلمها ليس بشيء بل نقول القول بها في الحسيات أيضاً مخالف لصريح العقل والا لجاز أن تكون الاوليات أيضاً كذلك فالجواب هو الجواب (قوله لالخصوصه) أي لالخصوص الاستدلالي (قوله يمكن أن يكون مبني الجعل الخ) هذان المبنيان واضحان بالنسبة الى جاعلين مختلفين لكنهما لايصحان بالنسبة الى جاعل واحد كصاحب البداية فلا يصلحان لدفع التناقض في كلام صاحب البداية وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لهما ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا فافهم(١) (قوله ومبنى جعله) أى جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجعل كما في قرينه السابق (قوله الا كتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبني الجعل اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبنى الجعل ضروريا (قوله وعدمه) بالجر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحدثه الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الكسب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والي غيره فلزم من ذلك أن يكون مابنظر العقل قسما من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه) أي قسم مابنظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أى بعض مابنظر العقل

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبياً ويمكن أن يكون مبني الخلاف ان القول بوجود أسباب في الحسيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلادليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لايوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بأن في الحس أمورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم* بقي انه قال صاحب المواقف أن النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوي النظر واما بحسب الواقع فلاطريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعلم غيراختياريين والتصفية قلما تفي بها طاقة البشر والحس لايكفي في الحسيات على ماعرفت فان تم ماذكره من تحقيق المذهب فلايتم ماذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالى) يعني لالخصوصه بل لكونه نظريا اذالضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لالخصوص الاستدلالى (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون مبني الجعل اكتسابياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ما بنظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الي الضروري فجعل بعضه

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظري يلازمه أي الكسبي عادة اتفاقا من الفريقين* شرح المواقف منه

(١) اشارة الى أنه يندفع بهذا التقدير ماقيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن ههنا جعل الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين فتدبر منه

ضروريا وجعل بعض ما بنظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الا كتسابي ماهو بمباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني أعم من الاول ويبعده أيضاً انه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ماأوجب الآخر ضروريته ولادفع له سوي ماذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعني اليقين لاالعلم مطلقاً لبقاء التصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالي ونحوه تأمل والمراد بأول النظر مافسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولايقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغني عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعني الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتي يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفي السببية مطلقاً لايصح اذلا اشتباه فيها ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعي لعموم سببيته والاولى أن يراد نفي السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية العادية

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لايخفى ان هذا لايتفرع على ماذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما بنظر العقل الخ كما قال القائل المنقول عنه وهو المحشى الخيالى (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو مايحدثه الله تعالي في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو مايحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ماسبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فحينئذ يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلايخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها معها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالقاء من الله تعالى) حمل الالقاء على الالقاء الحقيقي لاعلى ماهو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الي هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المعتبر في الفيض أن لايكون بمباشرة سبب أصلا والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون بمباشرة سبب من الملهم اليه والاخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والتزام انه أيضاً ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أى الاعم من المفسر المذكور ومما بانزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أى الاعم مما بطريق الفيض ومما بطريق الاستفاضة وأنت خبير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سبباً عند أهل الحق محل تأمل اذ الالقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعام عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كما مر ولاشك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سلب سببيته اتفاقياً فلا يصح قوله اذ لا مدعي لعموم سببيته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي فى سببية الالهام مطلقاً (قوله إذ الكلام فى الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق ان كون الكلام فى السبب الظاهرى غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لاأسباب له فحينئذ لايصح قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلثة فتأمل

---

(١) ... هنا الحاصل ... نظر العقل منه

(قوله من السبب الحقيقي) كلة من ابتدائية لاتبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الي توقيف فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوي العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للادراك كالخبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوي العقل في العلم الالهامي اللهم الاّ ان يدرج الالهام في استعمالات العقل كالنظر والحدس على مامر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الاّ انه حاول التنبيه الخ) قال القزويني ولعل الاوجه أن يقال حاول التنبيه على ان الملهم لا يكون الا حقا وثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فعنى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهي (قوله وفيه انه قد تخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبيها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فحينئذ يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح أنه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشيء كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خبير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك لا يصلح ان يكون محلا للنزاع وان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته بالهام آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالالهام وله جزئيات أخرى لا تحصى فيرد انه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر (قوله انما وقع من ان بعض الانبياء) أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورود فتأمل (كفوي)

للعادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم وفيه انه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) يمكن أن يقال لامجال لانكار أن الالهام يكون سبباً للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الي انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سبباً لادراكه بل لانه لا يكون سبباً لمعرفة صحة المدرك وكأن من وقع في جعله سبباً انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للالزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف وكلة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(١) مثلا اذا الهم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قال والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لا انه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم فالله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري أنه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عندهم انما يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الادلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الادلة حجة في حق الملهم لا في حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله ويصلح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفي سببية التواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لايصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو انتفى أحدهما لم يصح الخ) لايخفى عليك ان هذا الدليل لايستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لايستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفريع على المعني الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لايخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير أن يقول لم يحصل لى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يصلح عنده لالزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لاحاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم مالايشملها يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض لاصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ماحقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو انتفى أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ مايتناول الاشخاص فلا يقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معني من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ماسوي الله تعالي اطالة الثالث ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لافائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات

يكون التقدير ماهو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الي مااختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة يأباه مقام التعريف كل الاباء كما قال (القزويني) (قوله لكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءة طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لايلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لافائدة فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل من حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المعتبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح انما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانهما غير الذات) لغة واصطلاحا وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات (لانها)

(قوله ونستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدإ له (قوله على ان في اعتباره) أي في اعتبار ان الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع فالمناسب ان يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لاتعلق له به اللهم الا ان يقال توجيهه ان المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به ههنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالمحشي القزويني انه غير متعدد فاعترض على المصنف بان قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل ان المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم ان العالم لو كان اسما للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال المحشي الجبالي انه متعدد على سبيل التبدل والمعني ان كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبدل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على ان العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز ان يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على ان تكون الاضافة لادنى ملابسة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز ان يكون المراد من الاجزاء الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لكون

لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث ونستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات الحدث وكفى ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغني في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالي سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعاً لتوهم مارجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لايتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضي عرفهم

أ كثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خبير بان الكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستغني في الاستدلال الى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بان يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لابد له من محدث فمحدثه اما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لايتأتى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز ان يكون محدث فرد فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى مالا يتناهي وفيه نظر اذ يمكن ان يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني نأخذ مجموع الافراد المتسلسلة بحيث لايشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على ان الجوهر موضوع للجوهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل ان كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ما ذكر بان قال يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفى الاقسام كلها فلا يرد كما لايخفى على انهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما ههنا (كفوي)

---

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيرا للمعني المراد لا تفسيرا لماهية العالم وذلك محل تردد على انه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حينئذ ان يقال وان كان كل شئ لا يصح فى مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله لاتظهر فائدة) اذ الغرض وهو التنبيه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فتأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعله رد على المحشي القزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ماوجد فيهما داخلا في حقيقتهما أو خارجا متمكنا فيهما أو حالاّ (قوله صفة للموجود) من قبيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من

على انه لاتظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة .وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لاوجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وأما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات ومافيها والارض وماعليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض ومافيها وماعليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلايرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله ومافيها لان في أما أن تكون بمعني يخص موضع العرض واما أن تكون بمعني يخص المكان والجمع بين المعنيين لايصح (قوله أي يخرج من العدم الي الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعني الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لاواسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الي الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعني انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعية واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولاامتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية اذ يجوز حصوله

العدم الى الوجود كما لايخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمنفي أي كما قيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصور الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الخيالية بزعم انه خصها بالصور النوعية وههنا محمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لاقرينة على التخصيص وأتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الخيالي حمل على هذا المحمل فحاصل اعتراضه ان كان على الشارح ان يقول لكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بنى كلامه على ما هو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضا قديمة بالنوع لاعلى ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فعلى هذا لا اختلال فيه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية تأمل (كفوي)

(من)

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمي كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفراده (قوله بعض الحواشى) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أى هذا كلام بعض الحواشى (ولي الدين)

(قوله فى استمراره) أي استمرار وجود نوع النار بتعاقب افرادهالشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليدبالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجوازوالحاصل انه لابرهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطقسات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافى قولهم بجوازحدوث نوع النار مثلا ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان القائل بقدم الصور النوعية العنصرية بالجنس لا بالنوع هو متأخروا الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هم قدماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان العين عالما قام بذاته لم يكن زيد عيناً لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيداً له والكبرى غيرذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهماحادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله فى قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيهمابمعنى انحصار الكل فيأجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة فى الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلايضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لايخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى المصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا ٔخل فى حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا ينحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً بعيدفتأمل (كفوي)

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات فى ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال مافى بعض الحواشي فى هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا *على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع فى عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع فى عدم قدم المواليد وفى ثبوت قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لاالعالم اذليس العين عالما قام بذاته والالم يكن زيدعينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبري لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولايخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لاينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اماعين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عيناً لا ٔخل فى حصر العين المركب في الجسم

(قوله وله تتمة ستأتى)ولعل تلك التتمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هـذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته فقيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعني ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله للبيان) أي لبيان أن كلامنهما حادث بالدليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى مما لا وجه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهمزة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهمزة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو حذوه حيث جعله قرينة علي ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال القزويني) (قوله بقرينة جعله من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من

وله تتمة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان واعراض الا أن يجعل القصر ادعائياً لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن الحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث واياك وان تقول لاحاجة الي تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه مافيه * قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا * وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على أن معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

(وهذا) قيل حصر الكل فى أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن الحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة مصادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جعله من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للنفي المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعاً ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعاً في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا بادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعاً ولا غير تابع لم يكن عيناً ولا عرضاً فيختل حصر العالم فيهما (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خبير بان ما ذكره هذا المحشي الفاضل تكلف ظاهر فى التعريف لاسيما بعد تخصيص كلمة ما بالممكن واعتراض القائل على ظاهر التعريف وقال (السيالكوتي) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في القسم فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس فتأمل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض أن يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعاً لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجوهر فان التحيز صفة قائمة بالجوهر وليس تابعاً لتحيزه والا يلزم اشتراط الشيء بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجوهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجوهر به فلا يلزم شيء سوي الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو الكون في الحيز لا الكون مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض الكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شيء آخر نعم يلزمه أن يكون مشاراً اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فما ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر آنفاً ان تحيز المركب بعينه تحيزات أجزائه

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

فكيف يصح أن يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالازم أن يكون الشيء واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعاً لتحيز شيء آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشياً) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات القديمة (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حينئذ هذيانا (قوله لاخراج الهيولي) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله انمعنى وجود العرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ واعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى أقول قوله قدس سره بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لا للوجودين يعني ان وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يتمايز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقد يتوهم اشارة الى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا المحشي ومن يحذو حذوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا ان قوله بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسير له بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الاشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وان الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم الى رده وتزييفه فتحيروا (١) في المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضا هو عدم التمايز في الاشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انها انما تشهد بالمغايرة ان لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو (١١٢) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فانما تشهد بالتغاير في المفهوم دون التغاير في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الانسان على ان تخلل الفاء في القول المذكور ليس الا بين وجوده

الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا * ويتجه أيضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه أن امتناع الانتقال لانه

في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالمحل عين (قائم) الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصودا ومحلا للنزاع (قوله ويتجه أيضاً) ويتجه أيضا انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي متحدا بالوجود الرابطي الذي هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري الخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية وقيام الامر الاعتباري ليس كذلك فان الامر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالاشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه الخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائيا بناء على ان ماعداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

(١) فمنهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الاشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معنيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم يثبت بعد بل لا يجوز أن يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلا بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بانه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل اه

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوى ماذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالمحل الاول وحصوله فيه فيحدث القيام بالمحل الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالمحل الآخر تقومه به في الجملة نختار الشق الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه نختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه اذ المفروض ان وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والارجع الى ماذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل واشارة الى وجه ثان لامتناع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ماذكروه في الاستدلال على ان تشخصه بالمحل وهو انه لايجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولا لما هو حال في العرض والالزم الدور لان الحال في الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لأمر حال في محله لانا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولا لهويته لان الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا لامر منفصل عنه

قائم بالمحل فلو انتقل فاماأن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لايقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم مايسميه الحكيم ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق أوالتركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرور

 (عصام) لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ويتجه أيضاً انه لا يطرد في عرض يحصر نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكيم ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي وقالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس ميله الى جهة العلو ويسميه الحكيم ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يكون بسبب خارج عن المحل أي ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقرونا بالشعور وصادراً عن الارادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أولا فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفل هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالمحل المتقوم (قوله اشارة الى أن الضمير الى آخره) جعله اشارة الى ذلك ولم يجعله اشارة الى أن الضمير راجع الى ماله قيام بذاته مع انه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك ولان قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الاعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار ان معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جمله عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار اليه (قوله بانه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والاخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لاتتجزى بقرينة ان الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الاول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وانما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فان الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة الى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بان يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى كذلك (قوله من ستة) بان يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح المقاصد وقال (محمد الشريف على الخيالي) بان يوضع جزء في الجانب الغربي مثلا من جزء آخر وجزء آخر في ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقي الاربعة أحدهما من الفوق والآخر من التحت لكن لايتم التأليف حينئذ ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بان يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فعلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وانما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بان يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بان يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هذا اذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أولا وثانيا وثالثا وأما اذا فسرت بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالاجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم نعتز عليه) وقد نسبه المحشي البابرتي الى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف الى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بانه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظراً الى انه مذكر في المعني وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جمله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لايتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلاينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلاينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقاً للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف * اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لابد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه (قوله)

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان مايؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه اما ان يكون مركباً وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما ان يكون مركباً من الاجزاء التي لاتتجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فان الجسم مركب من الاجزاء التي لاتتجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله لالانه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن حذا حذوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغــة ومن اصطلاح غـيرهم اذ الدفع بمـا ذكره يعم اللغــة أيضاً فلا يجري الفرق فى نفي المخالفة كما لايخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هــذا نزاعا لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومعنويتــه محتملة وتعين احــداهما موقوف على قصد المنازعين والله أعـلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلا اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسميات خمسة على مذهب من شرط أربعة أجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزائدة مع الثلاثة الاول من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثـالث والرابع منها والرابعة بها مع الاولـين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجمـوع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فمنع المـلازمة حينئـذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلا هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكر دقة فلسفيـة حاصـلة بتكرر اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالازيدية ليست الا بمجرد كفاية التركب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسامة) قال (محمد الشريف) فيه نظر اذ لايثبت النقل بمجرد القول بل للمنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسامة بمعنى الضخامة فانه حينئذ لايتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركب في الجسامة وذلك لايستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير تقييد بالفرد شائعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لايتجزى تفسير بالاخص فنبه الشارح أولا بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلا لا ماهو الاعم وانلم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساويا للمفسر ولايخفى ان هذا لايحصل بتفسير الجزء الذي لايتجزي وتوضيحه (كفوي)

(قوله وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هــذا لايخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الي اللغــة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصــطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هــذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولادخــل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لاتنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لايوجب الابعــاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معـنى يوجب الابعـاد وبعـد اتفاق جــاعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعـد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمـانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتسـاويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمـا صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انمـا يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشـتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العـدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان فى اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدراً محسوسا معتبراً فى نظر اللغة (قوله والـكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة) فيـه انه لافائدة فى قوله الذي هو اسم لا صـفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية تكون مرعيــة في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسـبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذى لايقبل الانقسام لافعــلا ولا وهما ولا فرضا) لايخفى انه بعد مافسر الجوهر بالجزء الذي لايتجزأ كان المناسب تفســير الجزء الذى لايتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا آخر للجوهر الا أن يقال نبه على ان تفســير الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ تفســير بالمبهم

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالمتوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله والحق هو لصاحب المحاكمات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزاجان في حاشية المحاكمات والحق عندي انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان أصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

الحتاج الي التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذى لايتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لافعلا المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي مايقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية مايفرضه الوهم جزئياً والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية امالمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أويكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أى متقررين في محلهما لابالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كمماستين أومحا ذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعني التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلايمتنع تقدير شئ حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) أو تنبيها على وروده يقال لاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أومن مادى ومجرد ويجاب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ماأثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الي مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر أيضا ممايتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا أن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين بقي انه لابد من دعوي الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين مايتحيز بنفسه والعرض ماتحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لابد

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لايدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتي بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوهما ولم يكتف به وأعاد كلة لا اشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال لاوجه للاحتراز الخ) قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها المذكور فيما سبق فلاوجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ماسبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجوهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتي يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب المحشي الخيالي عن هذا بأن الفرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما أشار اليه بقوله ويثبت المحدث الواجب من ان الغرض من اثبات حدوث العالم اثبات المحدث الواجب لذاته وذلك لايتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لابد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين مايتحيز الخ) فالمجردات واسطة بينهما اذلا تحيز لها أصلا فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعني الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبني قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزاً أصلا اذلولم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معني فعلى هذا لايتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحترز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعل التفضيل يقتضى ان لا يكون الاشهر الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه انه لاينافي الخ) قد عرفت مايندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لاغفلة له عنه بل اكتفى بالاشارة اليه بالوصف بالحقيق (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر المنع وان أريد به وجوده فى ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالى) صالح مفيد لاتطويل (قوله لازم لامحالة) فى لزوم التماس بالجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس بالجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله فوجود الخط الخ ليس على ماينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لاشتراكه مع المذكور في الفساد اذلو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطحان فالفاصل بين السطح المماس وغير المماس خط (١١٧) بالفعل فتأمل (قوله وأورد منوع الخ) قال في شرح المقاصد والقول بامتناع الكرة أوالسطح وتماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم (قوله لانه اذا كان غير متناه أكثر الخ) فيه نظر اما أولا فلان بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق ثابت سواء كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر أولا كما لايخفى فلامدخل للمقدم المذكور في لزوم التالى بل هو مغالطة من باب الاشتباه بين المصاحبة و بين الاستلزام واما ثانياً فلان برهان التطبيق انما يبطل عدم تناهيهما ولا يلزم منه بطلان أكثرية أحدهما من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح ابطالها به واما ثالثا فلانه لو تشبث ببطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليتشبث به أولا فانه يجرى ذلك في انقسام العين لاالى نهاية كما اصرح به آنفا فحينئذ كان سائر المقدمات تطويلا للمسافة واما رابعا فلأنه لايلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق الا اذا كانت أكثريته بقدر متناه واما اذا كانت أكثريته بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لاتوجب تناهي كل منهما (قوله وبهذا اندفع مايقال الخ) لعل وجه اندفاعه انماذكره القائل جزم الوهم لاجزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق فنذكرو للقائل أن يعارض ويقول ماذكرته جزم الوهم لاجزم العقل فانه مصادم لبداهة العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفى قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضاً من هذا الدليل وهوانه لوماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لامحالة فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة الى حديث السطح وللقائل أن يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لايحتمله (قوله وأشهرها عند المشائخ وجهان) فيه مسامحة اذليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لاالى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهي) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع مايقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خبير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من الاوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله أبلغ) وذلك لان لفظ الكل يستعمل في المجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولي الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف وانما الضعيف بعضها في قوله والكل ضعيف رد له لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره الشارح ههنا ثلثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا نقول لما قال الشارح أقواها واحد وأشهرها اثنان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكما على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم الرد أولي من الرد اذ كل من الادلة المذكورة أقوي في نفسه ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أبلغ) من جعل الاسناد الي كل واحد وذلك لان صاحب المواقف قد ادعى الاقناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل المؤلف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون يكتا بود از زور آري بكسلد * ليك چون پيوند شد از زور زاري نكسلد * فتأمل(1) (قوله فان قلت انه كما لا خط) يعني انهم كما صرحوا بانه لا خط بالفعل في الكرة صرحوا بانه لا نقطة فيها بالفعل فكما جاز أن يقال ان التماس ليس بجزئين والا لكان فيها

تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثالها لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه

خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والا لكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم) المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لانفهامها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في الكرة وتقريره ان الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل ما لا خط فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لا خط فيه وفيه انه ان أريد أن كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه اصلا فهو ممنوع وان أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف انما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا المنع انا لا نسلم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزى لجواز أن يكون التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح أن يستند به فالمنع ساقط غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البهت لا كثر المستدلين في مواضع لا بهت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزي لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين عند الحركة المستديرة لكان متجها ويمكن حمل منع الشارح على هذا فحينئذ لا يتجه ايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم فان مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

---

(1) قوله فتأمل اشارة الي ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الابلغية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله لايلزم منه الاوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلانه انما يدل ليس بسديد والسديد أن يقال لايلزم منه الاوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الامر الغير المنقسم نقطة لا جزأ لايتجزي كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه ان المضعف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لايتجزي بجواز أن يكون الامر الغير المنقسم الذى وقع التماس به نقطة لاجزأ لايتجزي أبطل السائل كون ذلك الامر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لانقطة فى الكرة لانها نهاية الخط ولاخط في الكرة ليثبت ان ذلك الامر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لايتجزى ويتم الاستدلال ولايخفى انه موجه فتدبر (قوله ولاحاجة فى دفعه) الدافع هو المحشي الخيالى حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهملة لاكلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلاخط وكذا المركز انتهى وحاصل الدفع هو الايراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهملة فى نفسها فان أخذت هنا كذلك فلايفيد انه لانقطة في الكرة وان أخذت كلية فهو ظاهر البطلان ولاشك فى نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لاينفع فى دفع انه لانقطة) لان حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على انه لانقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولاخط في الكرة ولايلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد لاستدلال المتكلمين) حاصل

لايلزم منه الاوجود النقطة القائمة بالكرة لاوجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لانقطة فى الكرة عند الحكيم ولاحاجة فى دفعه إلى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على انه لاينفع في دفع انه لانقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لايستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلابدله من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لالذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

هذا الرد انالانسلم انه لابد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولا سريانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولا غير سرياني (قوله بانها متصل واحد) مساق

كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بانه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلا عن أن يكون اجتماعها لالذاته وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا * ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلا واحدا في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بانه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وبينوا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمنع المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لاافتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كما فى المواقف واما ما أجيب به عنه بانه استبعاد لايفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة كما في شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوي الضرورة فى بطلان ان هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لايخفي على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على اثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوي في محل الخلاف وانها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لايوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعتبر نفيه فى تعريف الجزء الذى لايتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مرادا به نفي الفرض المطابق واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلي والجزئي وظاهر ان امكان الافتراق وهما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعني التقدير الاعم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً فخارج عن المقام كما لايخفى (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أي هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبتدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزي وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الي مالا يقبل القسمة على زعمهم واما على ماذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لا يتجزى فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاما على التنبيه ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهي فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلا أي لا فعلا ولا فرضا مطابقا ممكن على تقدير أن يكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلا فحينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزي اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلا وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزي المفروض ممتنعا في ذاته وان أمكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضا مطابقا لما في نفس الامر ولا شك ان امكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئا في المقام فان المتكلمين أثبتوا ان مايقبل الانقسام لابد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلا فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصلح ماذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه من وجوه الالزام ويرد بالحمل على التحقيق لا على الالزام (قوله لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة) فيه انا ننقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ وأيضا يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون أحدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضا برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضا امتناع اشتمال الجسم المتناهى القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

بحث القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو امكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لان أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الي حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ربوبه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لايخلوعن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة النفي أقوي) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ماأوردوه عليها من وجوه الضعف مجاب وقد ردوا أدلة النفي أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة النفي أقوى على ان المناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولك ان تقول قوله فلايخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة النفي ضعف حيث لاتخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التنكير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيه ولذا قال هناك والكل ضعيف لاسيما اذا كان المراد الكل الافرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لاحجم له ممنوع كيف وكل متحيز ذوحجم على حكم الكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها وكيف يكفي هذا شاهدا على قوة النفي بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم لااعتبار لها في مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ماقل ضعفه) وهو على زعم النفي (قوله ونوقش في ابتناء الخ) المناقش هو المحشي صلاح الدين وتبعه الخيالي وقال أدلة دوام المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قال (الكستلي) قوله وكثير

فيه اشارة الى أن أدلة النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لاحجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لايوجب التوقف لان ماقل ضعفه يرجح ولك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفي على من له أدني فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في أثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفي ان ظلمات الفلاسفة في أثبات الهيولى القديمة الابدية فلو أثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

(م — ١٦ حواشي العقايد ثاني) (عصام) معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشني) بان هذا توجيه بعيد انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتني على أصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال)قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيالكوتي) أيضاً وقد يتكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله أثبات الهيولي يعني مثل اثبات الهيولي والصورة التي تؤدى الى القدم ويبتني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى بل متصلا واحداً في نفسها على مابين في محله انتهي فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فان معناه أن يكون قائما بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك انه يحتمل أن يكون اشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لاينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف انه الصحيح في تفسيره (قوله لايتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمتحققة عنده حتى ينتقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مران معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى مايقوم بذاته مايحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لابد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لاحاجة الى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله مالايقوم بذاته (قوله من فضول الكلام) قد عرفت بما ألقينا اليك ان فضول الكلام انما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الفاضل القمقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل فتأمل (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي واما لما يمكن ان يقال أيضاً انه لايصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على جميعهما وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للايجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولايصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصدير بالامكان الى ضعف الجواب اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جدا واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصا بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حينئذ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لافي الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة وظرفا للحدوث فالمعني انه يكون حادثا اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ماإذا كان في غيرهما من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الاشارة الى دليل حدوث العالم اجمالا (كفوي)

اختصاص الناعت بالمنعوت) اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفي ان تعريف العرض بما لايقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييد الغير بما يقومه لحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لايمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب بمعني استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول إما لما قيل أن مافي تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لاوجود للصفات عندهم أو انه لايصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لايصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لاخراج صفات الله تعالي ويحدث ولاحاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعاً * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضاً أو بيان (ان)

(١) فانه فرق بين مالا يتصور وبين مالا يمكن تعقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كأبي الهذيل العلاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ماينبه على مكان الضرورة وقد يكون منها مالا يحتاج الى التنبيه أيضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لاوجود الالوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ماذكر وكما في الثلج فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان أجزائهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهيولي والضوء فى عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فانها من الأعراض النسبية (قوله قال صاحب المواقف الحق التوقف) ووافقه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لايحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهي والغرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قيل فالاولى نقل مافى شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمي الحصول فى الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر كان حصوله فى الحيز فى آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضاً كما فى شرح المقاصد قال الشارح فى شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ماقاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز أيضاً فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهي فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ماذكر من وجه الحصر انه جار فى العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله فى الحيز لايخلو عن الامرين أي عن

أن العرض لايقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لا في محل (قوله كالالوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتشابههما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لايعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لايمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولا فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر في الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول المتحيز في الحيز اما كذا واما كذا والايراد انما يتجه على الثاني دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانيا فلان لزوم البطلان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا ايراد وبالجملة حاصل الايراد انه ان أجرينا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى انه لايلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لايتفرع على ماقبله اذ لايلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لايجب في كون الشئ موجودا أن لايكون هناك واسطة في العروض (قوله حتي يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لاينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شئ يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع انه من أفراده فينتقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان التخلل الخ) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن

لحصوله في الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لابالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لاتحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر ان يقال أو يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يبقي المتفرقان في حيزهما والهواء لم يبق في حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم)

الاولى أي أنواع بسائطها كما في شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ماذكرنا ووجه الحصر انه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالحاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانه اجمالا ان الحرارة تفعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الخيار والقرع والحنطة يحس من كل منها طعم لاتركيب فيه(١) وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لااختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما في القاموس (كفوي)

---

(١) قوله لاتركيب فيه قال القزويني وأنت خبير بان الحكم بعدم التركيب لايخلو عن اشكال

(قوله هذه الكيفية)أي التفاهة(قوله والجسم الحامل لها لاينفذفيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الاأن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساساً متميزا كذا في شرح المواقف(قوله لانواع الروائح)قال في الاطول وكان المراد بالانواع المفهومات المندرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الكستلي) وكأنها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز أنواعها ووضع الاسماء بازائها بل ا كتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٢٥) أووصفها بما يدل على ملاءمتها للطبع أو منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد ان تكون رائحة الحلاوة من قبيل الاضافة الى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول(قوله لما عداها)أي لما عدا الأجسام والاولى لما عدا الاجسام بالاظهار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع)لابد من حمل كلام الشارح على نفي الوقوع اذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد ان كلا منها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزأ من أجزاء الاعراض أو الاجسام التي هي(١)أجزاء العالم أيضا غير حادث فان حدوث الكل لايستلزم حدوث كل جزء من أجزائه(قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضا يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه اذ كل جزء من أجزاء الاعراض والاجسام اما جوهر أو عرض أوجسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الاشعري الا انه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفسطة على ماسيجيء (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند الى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) انما فسره به لئلا يكون الكلام لغواً لان المراد من المستند المذكور هو القديم

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لاحصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أومنتنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو إلى مايقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر ان ماعدا الا كوان الاربعة لايعرض الا للاجسام)أي ماعدا الا كوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ماهو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا لما عداها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول الكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهوطريان العدم) يمكن معرفة مايحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفي ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من أفراده فبهذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل مراده

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضا (منه)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضي سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزم استناده اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من تتمة دليل ذلك اللزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفى اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينافيه العدم فتدبر (قوله والحكيم يسند الحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يتجه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يتجه وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق وأما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مرت اليه الاشارة فلا ورود له ههنا كما لا يخفي وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة لا للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد وفصله كمال التفصيل هناك فاللائق بحال المحشي أن يقول بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضاً فتدبر (قوله وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالي (قوله ويجاب بان العدم الازلي الخ) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأيا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهى كستلي (٢) (قوله بما لا زوال له) ان أريد ما لا زوال له مطلقاً سواء كان زواله ممكنا أو ممتنعاً فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد ما لا يمكن زواله فتلزم الواسطة بين الشقين لجواز أن يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفي وقال الكستلي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يمتنع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الي القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته. ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند (بامور)

---

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد أو لا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها (منه)

(٢) لكن لم نجد في شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من المواقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا المجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو ساب ذلك الوجود وأنت خبير بانه كلام خطابي لايفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشارح ويحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر وههنا وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو ان الاعيان لاتوجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لايكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه أن منشؤ الاتجاه ليس قوله لانها لاتخلو عن الحركة والسكون حتي يندفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله المحشي الخيالي حيث قال لوقيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لوقال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقاً له لما اتجه آن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معني قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقاً

لما ذكره ولم يعكس وان جوزه المحشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضي الوجهين الآتيين (قوله بمعني انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعني اشارة الي الجواب عما أوردوه ههنا من انه لايلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتي لايمتازا بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالكون الاول في المكان الاول وما معني الامتياز بالذات الا هذا كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ماذكروه في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احداها على الاخري قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتنبه محمد الدباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ماقاله شجاع الدين ليس بسديد الا أن يريد حمل قوله لايمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ماقيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولايلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الي مكان آخر وكان فيه في آنين مثلا يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آنين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لاواسطة بينهما في آنين كذلك والسكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضاً (ك)

بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدميات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الاعيان) لايخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لاليثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منهما ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا* ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

(قوله لكان السكون الاول) من السكونين اذا كانا في مكان ثان جزأ ثانياً من الحركة وجزأ أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكروأيضاً يصدق على ذينك السكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) انأريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهوعين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما فى مقام آخر أوفى كتاب آخر فلابد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس فيحزه كمالايخفى (قوله لايشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آنين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزوينى) أجيب عنه بما حاصله ان النقض ان كان بحركة الجوهر الفرد على نفسه فى حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهو ليس

ولو كان السكون هو الكونين فى مكان لكان السكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثانى الي المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ماينبغي لان فى الحركة والسكون اختلافا فنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الي ماقصده الآخر وبالجملة لايشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا فى المكان الاول ويرد عليه ان شيأ من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين فى مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث وإلا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع أنه لايصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثانى يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الي اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لايكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو السكون الثانى وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو السكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد السكون فى حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لاتخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بان تكون فى أول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ولو أريد المدعي في هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو أنها لاتخلو عن الحوادث

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل مورد ويحتمل انه لم يلتفت اليه هذا المحشى لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المعتبر في المورد الوحدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما (قال القزوينى) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره ومجرد ورود النقض على ظاهره كاف فى ذلك (قوله لايوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره) لاصرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على (المقدمة)

ما ينبغي (قوله مايعم السكون الثالث) أي فى مكان ثالث وكذا السكون الرابع والخامس وغيرهما في ذلك المكان الاول امابأن يراد بالثاني ماعدا الاول أوبان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين فى مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني فى مكان أول مايعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركا ولا ساكنا أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو السكون الثاني) كماهو مقتضى ظاهر ماذكره الشارح أي فى المكان الثاني أو فى المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركبان منه) أي من الحادث وهو السكون الثاني في المكان الاول فى السكون وفي المكان الثانى فى الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الي الثاني أعني العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الي الاول أعني التركيب (كفوي)

(قوله لايوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لايوجب تسليم حدوث الكل وأنت خبير بان التجويز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لايخفى ان السؤال من طرف الخصم فلايناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديما) يمكن ان يقال ان المراد انه لايخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لايخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث مايشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي السكون

الاول في المكان الاول وذلك لان

فتجويز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولي فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبوق بالسكون في هـذا الحيز أو بالسكون في حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الـكلام في الاجسام التى تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا تخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجـه عليه المنع بانه يجوز أن لاتكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الـكلام الأ ان يتكلف ويقال المراد انها لا تخـلو عن السكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لـكن بعد يتجه انه لايثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة أوسكونا وهو كاف في أنه لايخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديمـا لانه يستدعى أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاخلا في أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الـكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول مالم تتعدد فيه الأكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الـكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعـد ايهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها فانمـا هو على مذهب الاشعرى (قوله تقتضي المسبوقية) أى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي القدم (قوله وقد عرفت أن مايجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه ان ماعرفت ان العدم

الحركة اما مجموع السكونين فالسكون الاول شطر أول من الحركة وإما السكون الثاني في المكان الثانى فالسكون الاول في المكان الاول شرط لها فعلى كلا التقديرين تكون الحركة مسبوقـة بالسكون الاول والازلية تنافي ذلك وفي هذا التقرير رد على المحشى القزويني حيث قال ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة فالاقتضاء في حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض من الحركة على البعض الآخر منهـا فالاقتضاء مسلم لـكن لايفيد المطلوب أعني حـدوث مطلق الحركة اذ حاصله حينئذ ان ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها

بفرد ولا شك انه لايلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الـكلام فيه أنتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقـدير الشق الثاني من ترديده ليس فى محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لاتقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حـدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود اذ المقصود ههنا انمـا هو حدوث كل فرد دون حـدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لايستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقـة زائد لمجيئه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لاينافي القدم) قيل أقول هذا مسلم لـكنه يندفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعى وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية) هذا بناء على نسخته واما النسخ التي وقعت فيها كلمة يمتنع بدل يمكن فلا شبهة في كون الواو عاطفة فتفطن ولا تمل عن الحق (قوله كالغزالي) انما قال كالغزالي لان غيره أيضا قال به مثل الامام الراغب الاصفهاني والحليمي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة الخ) رد على المحشي الخيالي

مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك ان جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم الا انه لم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز ان يكون مانع عن زوال بعض السكون بان يكون مستنداً الى الفاعل الموجب انتهى فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وانه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وانه يمتنع وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه ان الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الخيالي (١) من ان حدوث بعض الاعراض دليل على حدوث الاعيان وحدوث الاعيان دليل على حدوث سائر الاعراض وقال (السالكوتي) الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً مافيه فتأمل (قوله اشارة الى تعريفي الازل) اشارة الى ان في عبارة الشارح مسامحة والمقصود ان الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كفوي)

ينافي القدم لامنافاة امكانه اياه (قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته). الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان كان لايصلح دليلا لكن لابد من دعوي حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لايثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفي فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولاحاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفي الازل وهما زمان (لا أول)

---

(١) حيث قال قوله حدوث الاعراض أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول قال السيالكوتي يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقى الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندي لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث انتهي وفيه ان حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلا على حدوثها وحدوثهما يتوقف على حدوث الاعيان لكونه دليلا على حدوثهما ولو من حيث كونهما قائمين بالاعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثهما معلوما بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لايفيد ههنا اذ المفروض ان حدوث الاعيان دليل على حدوثهما والدليل هو المؤلف للتأدي الى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث انه مجهول كما لايخفى (منه)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسيأتي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم(١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هذا ويلزم من عدم تناهي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية فثبت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بانه انما يلزم ما ذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر ورده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل لجميع تلك الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لا تختلف مقتضاها في الافراد متناهية أوغير متناهية وهذا كما قال أئمة الحكمة والكلام لو ترتبت الممكنات الموجودة لا الى النهاية لجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا تختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ماصدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناهيها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديما لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجد هذا القول للمحشين الذين يعترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلا انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثا مسبوقا بالغير الذي هو الكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثا مسبوقا بالكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان

(١) قوله وهو أن القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في السبق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارنا لها أو متأخرا عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

الجزئيات وهذا وان كان نوع تكلف لكن لا يأباه سياق الكلام كل الاباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعنى عدم الاولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فان سياقه يستدعي ان المراد انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله ففيه انه لا بداية لوجود المطلق)رد لقول القائل ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل اذ مقصوده انه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وان كان كل واحد من الجزئيات حادثا فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وانما ذكره تنظيرا أو كشفا للمقام وبيانا لمنشأ غلط المجيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فالمؤاخذة عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن احمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد انه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لاتصافه بان لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع (١٣٢) ماقال (صاحب بحر الافكار) ان القدم والحدوث متناقضان واجتماع النقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لها الف سبب وحيثية نعم اجتماع المتضايفين كالابوة والبنوة باعتبار الحيثيات المختلفة جائز فان امتناع اجتماعهما ليس الا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه انتهي فتدبر (قوله ونقض هذا الجواب)أي الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضا لو صح ماذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ماقال (السيالكوتي) انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انه ليس كذلك (قوله واجيب) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيا لا ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشيء) أي ليس جواب هذا المجيب بشيء فانه لا يندفع به النقض بل هو باق على حاله لان كل نقسيم يلزم أن لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ماذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم اذ يلزم على تقدير صحته ان لا يتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً اذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ماذكر وأن لا يتصور عدم تناهي المطلق لانه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما تيسر لنا في هذا المقام فتأمل حتى ينكشف لك المرام (كفوي)

(الابد)

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم وأجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً والنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراده في

(قوله وبرهان التطبيق) اشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر فى حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لاسطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعى سطحاً في الحاوى وسطحاً فى المحوي المتحيز فلاجرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضا اذ يلزم عدم تناهى الجواهر وهذا ان كان حاويه الذى سطحه الباطن حيز جوهراً آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضا جوهراً ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسما كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تناهي الاجسام كما فى تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تناهي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقتصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح مايشغله) فيه اشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفا على مذهب المتكلمين (وقال الكستلى) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم فى التعريف لان الكلام فى حيزه ففيه أن البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه أبعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لاينفذ فيه أبعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى أن ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) نبه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث مايعينه وفى قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفى الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار مائبت من أجزائه وههنا في العالم مطلقاً وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لايتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتاً والعلم لايصلح لكونه نعتاً وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده

حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا فهو كاف فى الاحتراز عن فراغ لايشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو لمجرد الكشف عن ماهية الحيز والاشارة الي ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من القيدين خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود فى الخارج وقيد الذى يشغله الجسم

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ماوراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله ففيه ان البحث) أى البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام فى نفس الامر كما ذكره الا انه خصه السائل بها وذلك كاف فى التوجيه كما لايخفى (قوله ولايخفى ان ترتيب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال أخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبنى على مذهب الفلاسفة فى الحيز وظاهر ان الكلام مبنى على ماذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الايراد كالايرادين الاولين متعلق بالصغري (قوله وكانه لذلك فسر الشارح) والاوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئى لايصلح أن يكون محمولا (قوله تنبيها على زيادة وجوده) تعريض بالمحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعام وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهي واشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والا فواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالبارى عز اسمه ولايجوز أن يطلق على غيره

(قوله على تقدير تمامه) اشارة الى منع الدليل كما سيجيء بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الى تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو اشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته اذ لا ينفع كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرهما ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذ جاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده عين ذاته وحينئذ لا يلزم من بطلان كونه جائز الوجود أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته لجواز أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده عين ذاته لا زائداً عليه (قوله فلو قال) أي لو قال بدل قوله في الدعوى يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من غيره لم يرد عليه ما ذكر من جواز أن يكون وجوده عين ذاته اذ يلزم من بطلان كونه جائز الوجود واجب الوجود ويلزم منه أن لا يكون وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثا) كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والا لكان الوجود عينا في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عينا في الممكن وفيه نظر اذ لا يلزم من كون مقتضي ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن تخلف مقتضي الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالاشعري فلا (قوله فيكون ممكنا) أي فيكون ذاته تعالى ممكنا وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله فتدبر (قوله ولانه لا يصلح علما) عطف على قوله لانه لو كان داخلا في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثان لبطلان التالي تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلا في العالم لزم أن يصلح علما على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما لوجود مبدأ له فحينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثا لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعني انه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الي وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الي ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الي الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعني انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان هذا * أقول كانهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وماهو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا ينافى ما ذكره (١) فى الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا فى العالم مطلقا لافى العالم باعتبار ماثبت من أجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام فى انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم فلا يجوز أن لا يكون حادثا اذ كل ماهو جائز الوجود فهو حادث بناء على ما تقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال القزوينى نعم يرد انه لا يفيد الالزام اذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالزام (قوله انه لوكان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لايخفي اللهم الا أن يقال ان المدعي هو كون الذات المحدث للعالم واجبا لوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذلو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود الخ لكنه مع كونه بعيداً غاية البعد كما لايخفي يكون الكلام حينئذ قاصراً اذ بقي احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الايراد ان كل شخص داخل في الكل الافرادى اذ يصدق عليه انه مما يصلح علما على وجود المبدأ مع ان

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا فى العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لاما قيل انه لايضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع مايصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كامر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدإ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدإ مع انها لم تدخل فى العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ماقبل العلاوة اذ لاقرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

العالم ليس اسما له كامر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم فحينئذ لا يصلح أن يقال ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما بمعنى الكل الافرادى ويمكن أن يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من أجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو الكل المجموعى (قوله فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له) هذا يخالف ما سبق منه

من ان هذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى أن يقول فهو بعض من أفراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لامحذور فى كونه واحداً فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان أسما للمجموع امتنع أن يدخل فيه محدثه والالزم أن يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ماقبل العلاوة) يعني الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائز الوجود كما يستدعيه قوله والفرق أن هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق أن هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثانى على طريقة الامكان كما قال الخيالى وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثانى بنفي كونه من جملة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول يعم

(١) في توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل المتكلم والى ان دليل الحكيم قريب اليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكلنبلي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح في أول المبحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعنى ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر أن يسند الى ماهو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريبا منه) فيه انه انما يمنعه لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ لاقرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطيتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدإ في التالي أو ان دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان يكون المبدأ مبدأ للاشياء باسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشمسية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) ثانياً على (ب) و (ب) على (أ)

وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي في مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الامر أيضاً وهي ان نفس الشيء ليست الا الشيء حتى يلزم أن يتوقف نفس الشيء أيضاً على ماهو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمسية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبيان استلزامه اياه أن نقول اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه فنفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس (أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس (أ) ليست الا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست الا (أ) انتهي

على الحدث ومايقال استدلال من الممكن على الواجب ولايخفى أن مايقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبامنه واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

(وليس)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ماهو الاعم مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبين انه قد تبين ان التسلسل لازم للدور ومعلوم ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاذا كان هـذا الدليل اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كان اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين ان تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متبين كما لايخفى (قوله يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الاشارة الى انه اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر لان ما أجمله الشارح على مايفهم من التقرير المذكور انما هو كونه اشارة الى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشي الخيالي فهو انه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تشبث ببطلان التسلسل فمراد القائل اما التعريض على الشارح اقصره الدليل المذكور على كونه اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الاشارة الى توجيه عدم تعرض الشارح لابطال الدور بانه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن ان يقال (١٣٧) انما لم يتعرض الشارح لابطال الدور لظهور بطلانه حتى ذهب الامام الرازي الى بداهة امتناعه كما في شرح المواقف على أن اجراء الدليل المذكور على ما قرره القائل يتوقف على ابطال توقف الشئ على نفسه فان سلم بطلانه لم يبق حاجة الى اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في اجرائه كما قال (ملا زاده علي الخيالي) فتدبر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام ههنا في الثاني دون الاول والايراد بالاول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على ان الخارج من جميع الممكنات من لا يكون الا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضا به اذ الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالايراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك واثبات لافتقار الدليل الى ابطال التسلسل على وجه يكون ابطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على مايستفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) ان مبدأ الممكنات باسرها وكذا كل واحد من آحادها لابد ان يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلانه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان مبدأ السلسلة باسرها لابد وان يكون مبدأ للبعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة

وليس باطلا وثانيهما انذكر التسلسل ذكر للدور لانهما يذكران معافا كتفى بالذكر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلادور لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا * أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما

(١) (قوله حاصل الدليل ان مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو ان محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلماذكر في الشرح وأما الثاني فلانه لولم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان محدث السلسلة لابد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

(قوله بالاختيار أو بالايجاب) الاول للمتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولى الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لابد وأن يكون طرفا للسلسلة والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي فحينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت ان مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى ان الدليل بهذا التقرير يفتقر الى ابطال التسلسل ويكون ابطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك واندفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما تيسر لي في هذا المقام فتأمل بالجد والسعي التام (قوله وبعض هذه الامور) لعله أراد به الوحدة لما سيجيء منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) ان أريد ان علته علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وان أريد ان علته علة جميع الاجزاء فمع كونه هذيانا لا يستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل اذ لا يصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة اذ لا تحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعلله) يعني ان استحالة كون الشيء علة لعلله أيضا يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها (انما)

يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدإ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للمكنات سواء كان متعدداً أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والأولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا فتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب

بعضها أما الثاني فلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من ان علة الجميع لابد وان تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها التي هي أجزاؤها فان أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله توارد العلتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لابد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض ان علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفا والمفروض ان له في السلسلة علة فيلزم التوارد (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني انه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من ان علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم ان تنقطع السلسلة والا يلزم توارد العلتين فتأمل (كفوي)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أى كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفا (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولا لجزء من أجزائها كذا فى شرح المقاصد (قوله لانه لايجوز الخ) هذا الدليل انما يدل على بطلان العلة وامتناعها لاعلى بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لزم بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لايخفى انما ذكر لايوجب البطلان والتوارد معا وانما يوجب أحدهما فالمحذور أحد الامرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضية بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك مما لايجوز فتأمل (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد بكون فاعل الكل فاعلا لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل لا أنه بعينه يكون فاعلا لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لايخفى (قوله هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وان كان عام الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي لجواز ان تكون الزيادة فى غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن ان يختار الشق الاول ويمنع لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهى فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ماسبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فعلى هذا لو أسقط الاخير فيما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو ان نفرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفى (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لايجري

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشئ من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولايخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لايجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تتناه لزم عدم تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لايجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفى ابطال

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قائله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ماذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهي (ولي الدين)

في تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري في ابطال بعدين غير متناهيين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلول كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لايخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لاأول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متناهيين وهوأن يجعل أول أحدهما بازاء مابعد أول الآخر باي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لايظهر الا في الامور المرتبة وانما نفي الظهور لاالصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل حكم العقل بانه لابدأن يقع بازاء كل جزء جزء أو لايقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في الكل

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الا في الامور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما انقدرته الشاملة انما تشمل مالايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير }

المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهي (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لامعنى لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة الينا ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة الينا بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ماعدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة المتكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل مايمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه ومالا يمكن لنا ذلك فلا يجرى فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الامور المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لابد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لاخفاء في ان مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مران جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه مالا يخفي اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالمنع مكابرة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود فى أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بممتنع ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات وأما اذا كان دفعيا غير زماني فلا منع له عنه وتعلق علمه تعالى دفعي غير زماني ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لابد أن يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لايجب أن يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لاتنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لايجب أن يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضي التناهي انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة مما لامجال لانكاره وذلك البعض غير متعين بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لقوله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وبهذا اندفع ماذكره الامام) ماذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المرتبة بالطبع الحاصلة عند علمه تعالى بشيء تقرير الاول ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بماذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة فحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الي البيان لكن وجه اندفاعه بماذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وماذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خبير بأنه لاتدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على مافرض الخ) حمل النقض في قوله فلايرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولابمعلومات الله تعالي الخ من تتمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخري للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولي أكثر ثم أشار بقوله الا أن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ماهو الاعم من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الي مادة الاجمالي وقوله ولابمعلومات الله تعالي ومقدوراته اشارة الي سند التفصيلي الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولي مالا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتتناهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات مالايوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ماذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيأ أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ماذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور أعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب الية الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

(١) سجا قلي زاده في بعض رسائله (منه)

المقدمة وهذا وان كان خلاف ظاهر العبارة الاانه أفيد وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١)(قوله والاوجه) أي مما ذكره لانه موافق لتقرير برهان التطبيق الاأن يقال لايلزم أن تكون الجملتان المنطبقتان من جنس واحد وماذكره مجرد تنظير كالايخفى (قوله أمافي المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه انعدم تناهيه ليس بمعني أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولايخفى انهذا غلط واستدلاله بقوله لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فانه لايثبت ماادعاه بل يثبت نقيضه وبالجملة معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس الابمعنى انهما لا تنتهيان الى حد لايتصورفوقه حد آخر لابمعني ان مالا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر اذ منهما ماهو المعدوم في الخارج ولافي الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني ان الواجب على الشارح أن يقول يعني أن خالق العالم واحد وكذا الواجب على المصنف أنيقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم(قوله ولقدأشار الخ)أي بقوله ان صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الاول حيث قال ولايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الاعلى الخ كالايخفى فتأمل (قوله لان كلامنها) ولان كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قيل أشار الخ) القائل هو الخيالي اقول والاولى أن يجعل قوله ولايمكن أن يصدق مفهوم الخ اشارة الى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وان كان مما فرده واحد الاأنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولايصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة الى التكرار ههنا (قال قوله كال) ايراد

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيهما وماذكره من أنه لابمعنى ان مالا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالا ينتهي ذكر الصفات لايثبت ومالا يثبت لايكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسما للجزئي

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لوصح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخري من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن احدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من ضعف واحد مرارا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالي أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهي (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ماحقق في محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ماهو المشهور عندهم والتحقيق عندهم ان الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الاواسطة على ماحقق في شرح الاشارات وغيره (ولى الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لاينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر انه أحد لاشريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالي كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال في الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهي وأنت خبير بان مارجحه وجعله أولى أيضاً مما لاينبغي ايراده في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لايحتمل غير الواحد) فثبوت الوحدة له تعالي ضروري فلا معني لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضا لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلاحاجة الي ذكرها وذلك لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف مانحن فيه انتهي وأنت خبير

بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك لاتوقف له على الضرورية والاولى في دفع ما قيل أن يقال ذكر شيء لاينافي ماعداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر مايناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبوديهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة إلا بتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لانص في كلام القائل ان دفع التوهم في الآية الكريمة أيضاً بماذكر ههنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذ لايرد عليه ماذكره (قوله قلت هذه مسئلة التوحيد بعد أثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد أثبات واجب الوجود والتوحيد بعد أثبات واجب الوجود ليس الاهذا القدر الخ (قوله لايمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لاشك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها انما تثبت اذا ثبت امكان الصنع لهما فالمناسب أن يقال لايتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولايذهب عليك أنه لاتوقف على الاستلزام بل جواز الصنع وامكانه منهما كاف في المقصود كما لايخفي (قوله لجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهورا لايستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لابرهان التمانع مطلقا ولا انه جعل الاشارة

حقيقي لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافي الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالي في وجوب الوجود بل في المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والأولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالي واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخري ولذالم يلتفت أيضاً الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبني على فرض التمانع أولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفي أن ذلك البرهان لايمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالي) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه لجعل الاشارة اليه أيضاً مشهورا ووجه الاشارة

(قوله ماذكره) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) اى عند المتكلمين والحكماء الخ . (ولى الدين)

اليه أيضاً مشهورا (قوله ماأشار اليه بقوله لايقال) حيث جعل هذا البرهان دليلا مطويا للملازمة المذكورة فى الآية الكريمة (قوله لانه يتجه عليه ماذكره) الظاهر انه أراد بما ذكره ماذكره الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ من المنوع الثلاثة وفيه ان الشارح قد ادعى ان تلك المنوع تندفع بما ذكره في التقرير فلا وجه لجعله وجهاً لعدم رضائه اللهم الا أن يقال أراد انه يتجه أولا وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ماسيذكره الشارح بقوله واعلم ان قوله تعالي ويؤيده ان المحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى ولك أن تجعل الاسناد الي المشهور اشارة الى أن لهم براهين أخر غير مشهورة كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله لان ظاهر النظم لايطابقه) فان ظاهره ان التعدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقا له (قوله توجيه للآية على خلاف المشهور) فان الملازمة في هذا التوجيه عادية وفى المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار اليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التمانع المشار اليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره انه لو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيها على انه غير مرضي عنده لما انه يتجه عليه (١٤٤) ماذكره وقد عرفت مافيه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار اليه ماأشار اليه بقوله لا يقال الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره بقوله لانا نقول والضمير فى قوله وتقريره راجعاً الى برهان التمانع في ضمن قوله برهان التمانع المشار اليه بأن يكون ذلك التقرير تقريرا له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ (قوله لما عرفت) من انه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لاحدهما أي ويريد الآخر عدم ارادة من يريد حركة زيد(١) حركة زيد فان تلك الارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلق الارادتين) يعنى ان الكلام على حذف المضاف لان الكلام في تعلق الارادة لا في الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعنى لا تضاد بين التعلقين اذ لا تضاد بين الارادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي في قوله اذ لا تضاد (قوله لان التعلق مفهوم ثبوتى) يعنى ان الغرض من نفى التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمرا ممكنا في نفسه لجواز التنافى بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التنافي بينهما الا ان التنافى بينهما على تقدير تحققه لا يكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافي التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر واذا كان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفى وفيه نظر اذ التنافى بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد وان كانا فى محلين فحينئذ لا يكون ذلك التنافى تضادا اصطلاحيا (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفى التضاد حاسما لمادة الشبهة (كفوى)

ماأشار اليه بقوله لايقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لايطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن فى نفسه اما أن يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما أن يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلقي الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتي

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الاول مفعول الفعل والثانى مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين فى محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فمن قال الخ)هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان احدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولي الدين)

(قوله أي لاتدافع بين تعلقيهما) أي لاتدافع بينهما بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لايكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لاشك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلايتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحي فحينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يحتاج الي نفيه بل يجوز أن يتوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتي يتم الدليل سالما من المنع فنفي التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحيثية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لايخصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لايمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لايتم المقصود فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولاغبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لوتحقق لكان بالتضاد لابالغير من أقسام التقابل لكون التعلق مفهوما ثبوتياً فلا وجه لصرف التضاد عن معناه الاصطلاحي ولا لقوله المانع من الاجتماع لايخصر في التضاد إذ المعنى الاصطلاحي وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ماعرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شقي الترديد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لايضر الشارح في شئ إذ لايزاحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كما لا يخفي فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لزم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما وعجز أحدهما أعم مما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولا أعم من أن لايحصل الامران كلاهما وأن لايحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معا وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شئ عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قيل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لامريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز أصلا انتهي على انه لوسلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الي لازم الارادة والكلام هنا في العجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم العجز عند التمانع ولاشك انه لامدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فمن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلاحاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لايخصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لايسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته (عصام)

---

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم العجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت بارادته فلاتدخل تحت قدرة الغير فلايكون عجزا ونقصانا يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

(قوله اما بنفيه) أى بنفي الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع واشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل)متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أوضده (قوله بخلاف ماإذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لارادته أى لارادة ذلك القادر نفسه ضده أي ضد ذلك الممكن وهذا القول ههنا من فضول الكلام لانه لامدخل له في اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه اشارة الي منشأ غلط المانع أو يقال لعله قد اطلع المحشى على ان بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لارادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب ارادة القادر نفسه الضد فعلى هذا لو تعرض أيضاً لتنوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشي الخيالى لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) اشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السيالكوتى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولانه يستلزم المحال أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني (١٤٦) صفاته تعالي لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالي فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفات ومقتضي الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضي الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أولا يحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من ان الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح اشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على ان أصل الدليلين متحد (١) وانما التغاير في بيان بعض المقدمات وذلك كاف في صحة النقض أوالى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شقي الترديد) الظاهر بل لازم أحد شقي الترديد وكذا الكلام فيما سيأتي (قوله باجتماع ارادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلا فحينئذ إما أن لاتوجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير امابنفيه أونفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ماإذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لايسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لامقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلين على معلول (واحد)

---

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولا والكل باطل اما الاول فلاجتماع الضدين وأما الثانى فلعجز أحدهما والجارى في الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الارادة واقتضاء الذات لامكن بينهما تمانع بان يكون تعلق الارادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولا والكل باطل أما الاول فلاجتماع النقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتغاير ليس الا فى بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الاوقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كما في شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزم عدم استقلالهما المنافي للالوهية وان وجدت بارادة كل منهما لزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بارادة أحدهما لزم عجز الاخر وفي المواقف والمقاصد لزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الي لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر وان أجيب عنه بان الحام القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاخصوصية القدرة مما لايتوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا * لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعنى قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة (٢) الكاملة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك بالممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا اخرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك القاعدة بما يكون الغير المقاوم غير

واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا مخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المسطور في الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية .

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ماسواه لولم يكن واجبان والافهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولايمكن تأبي الممكن عليه وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا فإن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولي وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الي موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معني لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل فى ايجاده وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية وللقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالمخالفة له وتجويز ضده لاعن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لايوجبه أمر قطعي خطأ عظيم واجتراء جسيم (قوله فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعى) لايخفي أن هذا لا يتفرع على ما تقوله فان ما تقوله انما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولايلزم منه أن لايوجب التوحيد أمر قطعي أصلا وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيده تعالى أدلة عشرة السابع منها انه لو تعدد الاله فبابه التمايز لايجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهي وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لايكون قطعياً (قوله ينافي الالوهية)الظاهر ينافي الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أى احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الي موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في ايجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج فى الايجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ماتقوله قبل وقد عرفت ماعرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ماقيل ان اللازم هو الاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في ارادتهم خلاف ما أراده الله تعالي (منه)

لماهو الاحتياج فى الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشى الخيالى بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي إما لما قال (السيالكوتي) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام ههنا في الدليل العقلي والاجماع من الادلة النقلية فلا يجوز الاستعانة منه ههنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جعل الخ) هذا مبنى على جعل الاشارة فى قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعني الاتحاد مع مادل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انها بمعني الايماء والتلميح أي الموحي اليه بقوله تعالى ووجه الايماء هو المشاركة في النظم والاسلوب كما قال (البردعى وغيره) فلاوجه لجعل قوله واعلم ان قوله الخ اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى (قوله وهذا) أى كون الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشاف فان قول الكشاف قلت لعلمنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الاية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير لمدلول الاية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلمنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمية وجوب الامرين وهذا ليس الابيان لمية وجوب الامر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لايخفى (قوله لوكان فى السموات والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كلتيهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لفسدت السموات والارض بشؤم شرك أهلهما وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشي القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية ويلزم منه أن لايفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والايلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهي (قوله فافادته) أى افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشاف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين الخ (كذوى)

لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا * أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظراً الى ذات المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضي الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لايكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لايكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله الاالله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه * وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لوكان فى السموات والارض آلهة كما فى الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد وأما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لاتفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) فى سورة المؤمنون (وما كان معه من إله اذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) قال الكشاف لذهب كل إله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبدبه ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز فى الممالك وللتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وان لم

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والالعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والالم يكونا إلهين وقوله فلادليل على انتفائه منع لبطلان التالى * فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه * قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله لايقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقرير ان أحدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتي يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لايضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه أعلى من أن يشتمل على دعوي ممنوعة لايمكن دفع منعها وان لم يكن المنع مضراً (قوله على انه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ماذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى أن ايجاب عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أي معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معني للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضي من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثانى قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتي لايمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لايستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو الخ) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعى أو اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل وحينئذ محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لاتدل الاعلى انتفاء الآلهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لايصلح إلها ولايخفي عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولاتتبع الاالدليل (قوله فلايفيد الاالدلالة على ان الخ)

(قوله فلا يرد أن ما سبق الخ) هذا رد على المحشي الخيالى حيث ظن وروده واشتغل بجوابه (قوله ويتجه أيضاً الخ) هذا جواب آخر عن السؤال بقوله لايقال الملازمة الخ (قوله بما مضى) أي فى قوله وان أريد امكان الفساد حيث قال يمكن ارادة امكان الفساد الخ وأنت خبير بان هذا التمكن وما مضى من كلام المحشي الخيالى في الحاشية وحاشيته وتقريره أحسن من هذا فليراجع (قوله قيل يمكن الخ)قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى

(ولى الدين)

(قوله يتجه عليه(١) ماذكر بعينه) أى ما ذكر فى ابطال كون الآية حجة قطعية وفيه نظر فان أحد شقي الترديد هناك أن يراد بالفساد الخروج عن هذا النظام وههنا عدم التكون بالفعل فكيف يصح أن يقال يتجه عليه ماذكر بعينه على انه لايندفع بما ذكره الايراد المذكور كما لا يخفى

(كفوي)

(١) من منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير (منه)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهي (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهنى وهو ممنوع ههنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشنيع على(١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال البابرتي فتأمل(٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم (قوله على انك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تغني عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بانه لا يعلم منه ذلك وان لزم في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً بقوله تصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحا اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القدم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحا في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خبير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بانه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الاتجاه بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين)قال في حاشيته على شرح الشمسية وقد يكون ظن الترادف ناشئا من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسيما للمباين ظن والمعنى المشهور للمباين المفارق في الذات مطلقا توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالمتساويين والاعم والاخص مطلقا ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقا كما انه اضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فبين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ماذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره ههنا مبنى على ما هو راى غيره كالسيد السند فتدبر

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لاوثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ماوقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

---

(١) قيل بل أراد التشنيع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيداً للمسئلة وتحرزا عن الغفلة اذ لا وثوق بالضمنيات (منه)

ظن المتساوين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساوين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الأن يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بأن المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبأن يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبيس وأما تحرير الثاني فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعترض أنها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدإ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله ومايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه أنه ان أراد أن صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين يأباه بيانه المفهومين المتغايرين وان أراد أنه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لاينافي غرض القائل وهو المحشي الخيالي (قوله واستقلاله به) أي استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لاينافي الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لاوجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لايصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ماقيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ماذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتهما لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادراً يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لايغني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لايفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهة العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكتف به) أي باثبات المبادي (قوله لداعي أن الدليل) متعلق بقوله أخر فيها (قوله لضرورة أن من يكون الخ) تعليل لقوله أن الدليل (قوله لان العلم الخ) تعليل لقوله وقدم الحي (قوله ولم يعرف) أي لم يعرف الشارح

---

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كله هذا اشارة الى ماذكر من قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على أن القديم أعم فههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قره كمال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بامكان الصفات فلذا صار صعبا اللهم الا أن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فالمعنى الصفات واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لاينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولا بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولا محذور فيه بابرتي وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لاكمل الدين (منه)

(قوله انما يتم لولم يجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لهما وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالي منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع فليعول عليه في هذه المسئلة ابتداء هكذا في المواقف وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالي حي وكل حي يصح كونه سميعاً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لايحتاج الى بيان ان الصمم والعمى ضدان لهما وأن من يصح اتصافه بصفة لايخلو عنها أوعن أضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة في الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر والاوضح في بيانه ماأشار اليه الامام حجة الاسلام انه لاخفاء في ان المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لايتصف بها فلولم يتصف البارى تعالي بهالزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعا ثم قال وأما الاعتراض بانه لاسبيل الي استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستندة حجيته الى الادلة السمعية ولاخفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيراً فأى حاجة الي سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لايلاحظ الاجماع عليه أولايرى حجيته أصلا أويعتقد أنه لايصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض أوباجتماع الكل أو عدة منها مع مافى كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولايرد عليه أيضاما أورده

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لولم يجز خلو الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقي لانه ليس من إلهي لانا نقول تثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لايتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت

 (عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لالما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهي ولالما ذكره سعدى چلبي عند قوله تعالى قل انما يوحى الي أنما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالي لايتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهي (١) لانهما يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالي اذلو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولوجوز تعدده لجوز امكانه بناء على ماقالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لاتتوقف على وجوبه تعالي لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علما ضروريا بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في سمعيات شرح المقاصد حيث قال لاخفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضرورى كعلم الصديق رضى الله تعالي عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لايخفي على من تدبر (كفوي)

(١) قوله لانهما يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضا مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المنافي للوجوب كمالايخفي وأيضا بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لولم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله الا أن يقال الخ) ويمكن أن يقال ان المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلا كما قالوا في المعقول الثاني انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلا (ولي الدين)

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض)لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه ههنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لايقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لايقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا أقصر منها ماذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها أن العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولاخفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لايقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لامعنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لماذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لافي مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لايفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لايعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لايكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليتم ماذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الوجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لماذكره) بقوله لان قيام العرض بالشيء الخ (قوله أن هذا الدليل) أى الدليل على أن العرض ليس باقيا وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياما محالا كما لايخفى (قوله على أن القيام) أى قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فانه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لامعنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود للوجود بل المراد ان ماصدق عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماصدق عليه البقاء أمرا موجوداً أو أمرا اعتباريا كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحشي الخيالي (كفوي) (وهو)

(١) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصورا على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الاول (منه)

(قوله غير مطرد فى أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا أى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهومعنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى فغير مطرد غير واقع فى محزه والصواب غير منعكس اللهم الا أن يقال أريد بالاطراد ههنا المعنى اللغوى وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن فى حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في شرحه للعقائد العضدية ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفي جميع الخواص للجسم عنه ولا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكيم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكيم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لايراد مذهب الحكيم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ماهو الاعم من اصطلاح المتكلم والحكيم (قوله فتأمل) وسيجئ تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف الباري تعالى) يعني لاتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لاتقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لايجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معني ولا مايطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لايصح مجملا لهذا التفصيل لانه لاتفصيل في نفي مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لايكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ مايصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزأ لايتجزأ والا لكان فى غاية الحقارة يرده أن الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجرى عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لايكون جزء جسم)وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أى مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لابد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الى بيان مقدمتين احداهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لايمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تينك المقدمتين كما لايخفى (قوله ويمكن البيان) أى بيان الدليل المذكور على وجه لايرد عليه شيء من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزأ له بالفعل أولا فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر الا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل مايصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لايكون من قبيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع المقيد الذي هو الممكن لايلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود متباينة أو مخالفة الى المقسم والظاهر منه عدم وضع القيد موضع المقيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لايوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل يلازم تكون كلمة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لاجل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلازم يكون فاعله الضمير الراجع الى كلمة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ فحينئذ لايحتاج الى التقدير فحينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولي الدين)

للجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لافي الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولا * وثانيهما الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع وجعل قوله لكنهم جعلوه الخ استدلالا على هذا المعنى الثاني وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمراحل عن عبارة الشارح بل معنى كلامه أن للجوهر عندهم معنى واحداً وهو الماهية الممكنة الخ الا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالموجود الذي لافي موضوع ومرادهم الماهية الممكنة الخ بقرينة انهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى (وجوه)

أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لافي موضوع الخ) يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع مجرداً كان أو متحيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لايكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد انه لاحاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لاينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لانه أظهر أفراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من انه المتبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر)من

ماذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعنى الذي لامنع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهراً عندهم (كفوى)

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أي المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء مالايحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء مالايكون مسبوقا بالعدم أو بالغير ولاشك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوى) أي وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا لسلم التساوي بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلا

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزدياة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لايزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لايتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الأمور لا تثبت للشئ الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم * بقي انه لايصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لايكون للبسائط (قوله ولا معدود) لايخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لامحدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر

(قوله وان اكتفى بمجرد التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفا للاخص وان كان هذا توهما بعيداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفا للثلاثة لتحقق مجرد التصادق ههنا أيضا فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعني انه حينئذ لاوجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفا لبعض بل لازما فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفا وفي بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج الى الاذن الشرعي بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشئ موهما للنقص ولاشك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أي لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ماذكر من الترادف واللزوم (قوله يشعر بانه جعله صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الي أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله فانها قد تجيء لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أي صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح للزنجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا ينافي ماذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء ثجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوى المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعني ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريح تثير سحابا ذا رعد وبرق (كفوى)

ماصدق عليه هذه الثلاثة أمراً واحداً (قوله هذه الامور) مفعول ايهام (قوله وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي) قال اللاري في حواشيه على شرح الهداية في الحكمة العقل اذا حلل امتدادا معيناً بمونة الوهم الى أجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهمية واذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء من أجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضياً عقلياً انتهى (قوله وبالتجزي كونه ذا أجزاء) لاوجه في التفرقة بينهما بل المناسب حينئذ أن يراد بالتجزي أيضاً الكون مضافا اليه للجزء (قوله نفي اضافة البعض اليه) أي نفي ضم البعض اليه ونفي ضم الجزء اليه (قوله بقي ان قوله الخ) حاصل كلامه أن قوله لان معنى قولنا الخ تعليل لتفسير المائية بالمجانسة أي انما فسرناها بها لان معنى قولنا الخ وقوله والمجانسة توجب الخ دليل على نفي الوصف بالمائية ومرتبط

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعض والتجزي والتركب يؤول الى واحد وكأن الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ابهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى مامنه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا أجزاء ولك أن تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله فاله أجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدوداً ومعدودا مستغني عنه(قوله(١) أي بالمجانسة للاشياء) يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب لاتقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعني ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ماينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لايتعدى بعن بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائية على انه لايسئل عنه بما لانه إما

(١)قوله أي بالمجانسة الخ قيل المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى وهم يعدون البشر جنساً فلايلزم التركيب وذلك بناء على ان ماهو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوى أقول المعتبر في الماهية وجواب ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجردا للقدم فالتركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشئ بأنه هو يجاب عن السؤال بماهو ولا خفاء ان المراد ماهو الذى يطلب الحقيقة دون الوصف أوشرح الاسم واستدل في التبصرة على ان الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ماهذا الشئ أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون ماسؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقال أيضاً الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شئ هو أي من أي جنس هو ثم نقل عن الشيخ أبي منصور الماتريدى انه ان عنيت بقولك ما هو اسمه تعالى فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب منه ما في شرح التمهيد منه

بقول المصنف ولايوصف بالمائية (قوله لان المعنى الخ)دليل على قوله لايرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبني على ذلك كمالايخفي (للسؤال) (كفوى)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لايناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا وأيضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال في جواب مازيد الكريم ونحوه وأثبات بطلان التركيب العقلي لايسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلاوجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا أن يدعى ان اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وههنا بحثان * أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ماقام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم * وثانيهما ان التعريف يصدق على ماليس بمتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بمتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بمتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بمتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح * وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل وإما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلايصح تعريف واحد له (١) بجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لاخلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

(قوله والتمسك الخ) رد على المحشي الخيالي (قوله ومن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي

(ولي الدين)

(قوله ردا على المجسمة) ويحتمل أن يكون ذكره للتأكيد في نفي كونه تعالى في مكان كما في نحو رأيت بعيني وسمعت بأذني (قوله متوهم أو متحقق) الظاهر أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني ويحتمل أن يكون صفة لكليهما على طريق التنازع كما قال (القزويني) فالمعنى نفوذ بعد متوهم أو متحقق في بعد آخر كذلك (قوله بمعني مماسة السطحين) لايخفي ان هذا المعنى للنفوذ بعيد غاية البعد (قوله والنفوذ) مبتدأ خبره قوله بهذا المعنى (قوله فلايصح تعريف واحد له) هذا السلب مع ماذكره في تحقيق المقام أحدهما يكذب الآخر كما لايخفي على ذوي الافهام

---

(١) ولذلك عرف غير الموهوم وأحال تعريف الموهوم على المقايسة (منه)

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفراده فتأمل(١) ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوما * اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيراً عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا التمكن أخص من التحيز) فلو نفي التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكناً بل متحيزاً لم نجده الا في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز(٢)) هذا انما يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزاً والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا لتحيزات (قوله وأيضاً إما أن يساوي الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا جاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * ثم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي أو التجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولا فالمبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة أيضاً ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معاً أشار الى نكتة ترك الجهة وهي ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان أو نفسه

(قوله قيل هذا الترديد الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله والا جاز أن يساوي الحيز الخ) فلا يصح قوله فيكون متناهياً بالنسبة الى التساوي (قوله يلزم التناهي على تقدير الزيادة) فلا يصح القصر على لزوم التجزي على تقدير الزيادة فهذا اشارة الى المعارضة على قول القائل ثم ان هذا الدليل مبني على التناهي يعني أن لكم دليلا على ابتنائه عليه ولنا دليلا على عدم ابتنائه عليه (كفوي)

(١) وجه التأمل الاشارة الى أنه يمكن اتمام الاستدلال بأن يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى الخ

(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على ان الحيز وجودي لا متوهم أقول هذا هو اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه عن النزول هنا كالارض وهي المراد ههنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر ان المقصود من نفي المكان والحيز تقرير مذهب هؤلاء

(قوله أي لايعين وجوده بزمان) هذا أولى مما قيل أي لاينتهي أولايتغير بمرور الزمان أولايوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه فى الحركات والسكنات فان شيئاً من هذه المذكورات لايناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لايخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى التعيين أوفان جريان الشيء على الشيء ليكون الشيء الاول مرجعا الضمير تعيينه (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لاتعلق له به) أى بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) اشارة الى الفرق بين ماله تعلق بالزمان وبين مالا تعلق له به لينكشف عدم تعين الاول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لاموهوما كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الأبتداء وقتاً

فني التمكن لايستلزم نفيه (قوله ولايجرى عليه زمان(١)) أى لايعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له *منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معني جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أوضربة فتعين به ماقصدت بالفعل*وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق علي أجزاء الزمان أوعلى طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لايوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لايوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لايجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند أحد ويكون الشيء الثانى زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت* ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخري لكمال ضعفها وهي أن الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم وأنه الفلك الاعظم وأنه حركة

---

(١) (قوله ولايجري عليه زمان) أى لايقدر بزمان ولايعلم به كذا نقل فى الحاشية عن صرة الفقهاء وفى شرح التعريف للفقيه القنوى شارح الحاوى أى لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعني انتهي وقال شيخي المولى الجاجرمي أى لايتغير بمرور الزمان من حالة الى حالة كما في الممكنات* أقول فى الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أى يوازيه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أى ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أوذو حال أوموصوف فالمعني ان الزمان لايوازن وجوده تعالي ولا يماثله ولا يصاحبه ولايناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لايخفى على من له قلب (منه)

 (عصام) واحداً بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شيء وان كل معين فيهما فى أمر ما معا فذلك الشيء الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما *ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرها من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس مايقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها مقيسة الي مايقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لايشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس والتوقيت انتهي (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه انه لايتصور الاتفاق في المسئلة الابعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف فى معني الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهما* اللهم الاأن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان مايطلق عليه الزمان لكنه لايتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة فتأمل(١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء لبعده لفظا ومعنى (قوله والواجب في كل بمعنى) يغاير معنى الآخر فهو على الاول بمعني مايجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعني الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الاول أوواجبه على الثاني (قوله أوواجبه) بالرفع عطف على حق التنزيه أو بالجر عطف على التنزيه والاول (١٦٢) أولى كما لايخفى (قوله المبالغة فيه) أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه فمنهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية الاانهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما فى المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال احدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعانى الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل مخالف لقواعد النحو اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض فى قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوى لم يرد على المشايخ ماذكره فيكون معني ما ذهبوا اليه ان الواجب تعالى ليس بعرض أي ليس مايمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بباق وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ماتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركب أولى بالاشعار وان أراد انه يشعر بأنه

الفلك الاعظم* واعلم ان قوله لايجري عليه زمان لايراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لايجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة* ولك أن تقول ليس للزمان الامعنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه (قوله قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أوبحق والواجب فى كل بمعني وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه * والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات* والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف* وأما غيرغلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه اذ لاوجه له* والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لايتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ماذهب اليه المشائخ من ان معني العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى* ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لايفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعني اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معني الجوهر مايتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الكمال أولا* على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لايوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال* وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لايجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بانه دليل مستقل لباب

---

(١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن اتمام استدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خبير بأن اشعاره بانه دليل آخر للتنزيه عن التركب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

التنزيه وليس كذلك فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات* وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم* وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص* وكون الاضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه* واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات* وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والاليق لا بلا خبر* وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ماذهب اليه المشايخ* واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين* لكن لا يدخل في عدم الابتناء ابهامها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة* على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفي المماسة حتى يثبت كونه متصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفائها حينئذ لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي فى ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلا العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء أي لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهي المشاركة فى الجنس ونفي المشاركة فى الكيفية لان نفي المائية أفاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يحاشي فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثا) تشنيع على المحشي القزويني حيث قال فى كونه حادثا نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لا مختاراً حتى يكون الاثر حادثا (قوله لانه) أي كونه حادثا (قوله لا يغنيه عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الاغناء ممنوع اذ الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقا فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزا لا متمكنا) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان الله الخ) فيه انه داخل في قوله والصورة* على ان نفي التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التنزيه عما ذكر قبل وسياق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فمؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بماصدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل لما يصلح له الآخر ومما أورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا تمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي مالا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز فعلي هذا ينبغي أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بأن المراد بسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ماصرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ماذكر من معنى المماثلة معنى لغوى ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ماسبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر انه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعري من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم * فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله فما قيل الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله في الصفات النفسية) أي في جميعها كما يقتضيه السياق وقد صرح به في شرح المواقف قال حسن جلبي في حاشيته على شرح المواقف قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع صفات النفس ومن جملتها التماثل على ماصرح به في موضعه فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار أنه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور انتهى (قوله الى تعقل أمر زائد) قال حسن جلبي في حاشيته على شرح المواقف قيل أي غير هذه الصفات وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر انتهى

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني في شرح العضديه وابن خواجه في

أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئاً لانه لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معني الايجاب وكانه حمل القدرة على المعني المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين* وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق* والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدوراً له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات* وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه* ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون أيضاً وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفي فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة

التهافت وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التهافت الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المغاير فحينئذ تستقيم الاولوية (ولي الدين)

(قوله لكانت حادثة) لما مر من الشارح من ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة (قوله لا الخلق وكونه) أي كون مقدور الله (قوله قدم المسند للتخصيص) أي الحصري

(قوله فنبه على انه الخ) أي نبه بكون الصفات القديمة مختصة به تعالي على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله صفات غيره) فاعل لا يشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلا وفرعا (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أى لمفهوم اسم الله (كفوي)

(قوله فاندفع مايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وأنت خبير بان هذا انما يندفع بما ذكره لوكان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلا قطعيا وليس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي * وأنت خبير بان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد لايدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلابد في دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الابهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة محمود سبكتكين أبا بكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويج فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام *
ان الذين أراهم لم يؤمنوا * محمد بن كرام غير كرام *

انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي (١) (ولعل الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزاً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثراً له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه ثم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لايتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادراً عالما صانعا معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

(١) فيه ان الشعر المذكور ليس نصا فيما ذكره الابهري والرواية بانه في ترويج أصول الكرامية مما لا يعتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على انه لامنافاة بين ترويج أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويج في ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضا لا فرق بين شرح الابهري وشرح السيد في انهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الابهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للابهري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا لما قيل الخ) هذا رد للمحشى الخيالي (قوله أو لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

الكرام لى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * ثم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معني لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعى أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة فى الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا فى محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الي أن الرد ليس فى موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولي أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذى ذكر فى هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الي الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة فى بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والافلا مدخل له فى الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا * لكن فى قوله

رحمه الله والغرض تحقيق المقام أو التعريض على الشارح لقصوره في البيان فتأمل (قوله قد عرفت ان هذا الخ) حيث قال عند قول الشارح لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (قوله والعينان) هكذا فى النسخ والظاهر والعينين (قوله لانه يمكن أن يقال الخ) أنت خبير بان كلا من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحل كما اعترف به نفسه فلذا لم يلتفت اليه القائل المذكور أعني المحشي الخيالى بل تصدى الى توجيه الاشارة بحمل العبارة على ما هو الظاهر الواضح على ان معنى الاقتصار على الاول هو الاقتصار عليه فى الذكر

الصريحى وهو متحقق فى الاحتمال الثانى قطعاً فلا وجه لنفيه أصلا كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لاهو) قال القزويني وقد يقال ان نفى العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لاهو ولا غيره جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفى العينية ونفى الغيرية مدخل في الجواب بان يقال لما تمسكت المعتزلة بانه يلزمكم أحد الامرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم مايلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهي (كفوى)(١) كذا بالاصل فليحرر

(قوله أما على ماذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهرالخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أى دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم (ولى الدين)

ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لولم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية*والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبوداً للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف اما على ماذكره فلاموجب لذكر لاهو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لايكفر مالم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به*فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لاينبغي أن يكفروا ومالم يلتزموا فعلم ان إكفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة*ولا حاجة الى الجواب بان آية إكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكأنهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات يناط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لايستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ماقيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لايرد عليه انه لايلائم جعل القدماء ثلاثة اذلو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لامعنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجويز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات القديمة لكن لايكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لاتوقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناه على انه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا فى الظاهر رفع

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خبير بان دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالعينية انما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له فى الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلا فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة)تضمين كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم الا ان يقال يفهم ذلك المنع من قوله ولكن لزمهم ذلك بناء على انه لا تكفير بلزوم الكفر كما يشعر بذلك قوله لانه بلزوم الكفر لا يكفر فتدبر (قوله فلا يتجه) تفريع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) المجيب هو المحشى الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

منع

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الخ) هـذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ماذكره) خبر الكون (ولى الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين مآل قول الشارح ولقائل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة بالمعنى الاصطلاحي لايدفع الملازمة

للنقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الي غير ذلك متعددة) يناقش فيه *أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد مايقع في العد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ)يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالاولي الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قوله وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لامحل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكره يكاد لاتساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ماذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لايرضى به الامتعسف في التأويل وفى قوله ولا استحالة فى قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعي كونه فاعلا مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

أي استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد لان وجود الصفات مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا المنع غير مضر بالمقصود انتهي فتأمل (قوله نعم لو أبطل الخ) فيه رمز الى الجواب عن هذا النظر الثاني بانه يمكن أن يحمل المنع في قوله ولقائل أن يمنع على المعنى الاعم له فالمعنى ولقائل أن يبطل توقف التعدد فحينئذ يكون ابطالا للسند وهو موجه (قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه

 ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعني جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر آبادي)ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هـذا القول أيضا فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقا مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار اليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة انما ندفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذى زاده هو المحشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكثر القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قولهوهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التأنيث باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لكونها معدولة فالظاهر لوكانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضاً بمعني السلب أو بمعني العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهوسلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لاهو ولا غيره في الظاهر رفع النقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كان الظاهر من اللا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لاهو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا لاهو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالازم أن لايغايره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعى أن لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز * وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ماذكروا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لايمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ماذكره لزم أن لايمتنع

قال (الدباغى) فيه انه يستلزم ان لايصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عاريا وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد مخرج الجواب عمن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أوعن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان معناه حينئذ ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان يد زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لامحالة فعلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول انتهي أقول فيه نظر فان المراد بقرينة السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيداً في أمثال هذا المقام انما يطلق بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب (بحر الافكار) هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي ورد (السيالكوتي) بانه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالازم أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشي صلاح الدين (تعدد) (كفوى)

(قوله فعدمها عدمه) هـذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عـدم العشرة مستلزم لعـدم الواحـد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مسـتلزم لوجود الواحـد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عـدم العشرة عـين عدم الواحد وان وجودها عـين وجوده والا فلا يتفرع على ماقبله كالا يخفى وقيل والا فـيرد عليـه ان تخـالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهي ولعل قول المحشي فى ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فـكون عـدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد ممالايقبله العقل على انه يرد على الثانى ان قوله لان وجود الكل الخ لايستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون فى اثنين منها أو فى ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفى قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الارادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لامخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العـدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات الحـدثة (قوله أن هذا) أى كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لايتم فى الصفات الحدثة اللازمة والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما فلا يصح قوله فان قيام الذات الخ على اطـلاقه (قوله نظراً الى ذاته) أي الى ذات الذات (قوله وهذا ممكن في الصـفات المحدثة اللازمة) أي فيتم ما ذكر في الصفات الحدثة اللازمة ولم يبطل قولنا قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور فيندفع البحثان المذكوران اما الثاني فظاهر واما الاول فباختيار الشق الاول من الترديد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمـة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتى فهو أي هذا الايراد بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لايراده هنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الايراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة الحدثة لاتحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بها رأسا ان حمل(١) الـكلام على رأيه اذ مادة النقض لابد وان تكون من المحققات

تعدد القدماء اذ لاتكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد ما أى واحد كان وإما فى ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لامطلقاً بل فى ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لاوجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعني أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لايقال فيـه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصـفات المحدثة فى ذلك * وثانيهما ان هذا لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحـدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الي الكل فهو بعينه ماذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

(١) والحمل قد يكون ايجابا وهو الحـكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحـكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هـذا ذاك للقطع بان هـذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتدبها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض أرض والسماء سماء شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فهي حينئـذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وانما قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ماوقع في كثير من النسخ فحينئذ لايصح توجيه كلامه بان الجزء لايغاير الـكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح

لاتحقق عند الاشعري اذ الاعراض لاتبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ)* لايقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد *لانانقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الاخير*وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت مافيه*وجواز وجود الذات بدون الصفة لايتم مع قيام دليل أقيم عليه فلايسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لايمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة*بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لايتم اذ كثيراً مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأ له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلاوجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لايجوز أن يكون مرادهم الخ) لايصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق*الا أن لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم*ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود*ومايقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لايفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لايستلزم دعوى كفايته فيها*نعم يتجه انه لاتتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه) يعني لانه من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لاتكون غير الواحد فلو كان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ماروى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله أي غير الجزء الاخير) اذ الجزء الاخير لايتصور وجوده بدون الـكل فلاتلزم المغايرة بينه وبين الـكل (قوله وقد عرفت مافيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة)عطف على قوله أن قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط لها من تمة مايقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للافادة مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول قال (سجاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لايغاير الـكل عند المتكلمين فاشتراط التغاير كاف في الافادة وأنت خبير بان حاصل كلام القائل انه لا حاجة في تصحيح قولهم لاهو ولا غيره الى ماذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لاعلى المعنى الاصطلاحي

(الواحد)

(قوله لاعلى التغاير بحسب المفهوم) فيه ان التغاير ذهنا والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

الواحد*فمن قال فتح أن تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكأن قوله ولا يخفى مافيه اشارة الى أن لافرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في أنه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة ومايقال أنه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لايقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لاتقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم*وأخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات أزلية*وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً*وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما أن علمه تعالى أزلى تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلي إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لايقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لايوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ماليس مقدورا ولان العلم أعم من القدرة وقدعرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لايوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لانه يتمسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولاينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في ان التعلق أزلى أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لايزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذلو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالي بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأ منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ماذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ماتوجبه والا لم يصح الا كتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسى انه لايصدق تفسير

(قوله يوجب الاستغناء الخ) فيه نظر وانما يوجب الاستغناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة واخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما يوجبه في قولنا وله العلم والقدرة مثلا (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة)لتعلقه بالممتنعات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل(قوله صحة التأثير) أى صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بانه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة الشاملة ترجيحا بلا مرجح وأجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ماذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها للتنبيه الخ) قال (الكلنبوي) حمل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان الفصل بينهما بالحياة دليل المباينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهشتي على الخيالي) بأن هذا انما

يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره لاوجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفريعية (قوله باطلاقه على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال (السيالكوتي) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ماذكر انتهى فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي إشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينبه على ان مشتقها أيضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه (قوله تحرزاً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لا مدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فحينئذ يجب أن يقتصر على ماورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لابد من القول بانه تعالى يعلم سائر المحسوسات لثبوت شمول علمه تعالى

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا ففسر حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرهما لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهي قوله فيدرك بها ادراكا تاماً الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لامجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاماً * ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا * والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وأبو الحسن البصري يجعلونهما نفس العلم الا أن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر ولا يخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزاً عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما انتهى. (منه)

(قوله لولم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أُشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية (قوله انه لايجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع اليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الارادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى المقدورين اذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام في اثبات صفة هي الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة فتثبت على ان استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند مثبته لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لايحتاج الى اثباته بل يغني عنه القدرة واذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فتأمل (ولي الدين)

وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولايغيب المحسوس عنه تعالى * وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لامدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولايبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع مايتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه * ومما أشكل علي وأرجو من الله أن يفتح علي الجواب لولم يكن الصواب أنه لايجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا أنه جرى عادته تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لايتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لايجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لايوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولايلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لايخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * الا أن يقال أراد انه لايلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقا قبل وجوده وهو أزلي وتعلقا بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحي الاشارة الى انه لابد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا للتخصيص بالحياة اذ لابد من العلم أيضاً * والاشارة الى انه لابد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لايتم بل لابد من أن يضم اليه

(قوله وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا) لما مر منه ان أثر القدرة عند مثبتي التكوين صحة التأثير وهي أزلية وان بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لايزال (قوله الى انه لابد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوي الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشيئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا للتخصيص) أي ولا جهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لايتم في اثباتها لجواز ان يكون المخصص شيئا من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشيئة

(قوله ووجه ماذكره) أي ماذكره الشارح بقوله وكون الى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد

(قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه ان نسبة الخ) فيه طعن للمحشي الخيالي حيث ذكر الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم الى آخره) فيه تعريض للمحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه ههنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد انتهى يعني ان ما ذكرناه في هذا الهامش من الحكم بان استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرنا في الاصل الحاشية ثمرة البدإ فيها والعود احمد من البدإ وثمرته أجود فخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الامثال يضرب فيما كان آخر الامر أجود من أوله في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد*

(قوله فلو ضم اليه) أى فلو ضم استواء نسبة العلم الى استواء نسبة القدرة فى الدليل المشار اليه بان يقال مع استواء نسبة القدرة والعلم الى الكل لاستغني عن ذكر قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وكان الدليل أخصر وأجود (قوله ووجه ماذكره) أى ما ذكره الشارح بقوله وكون الخ (قوله لانه) أى لان علمه تعالى بالوقوع تابع تعينه بالاضافة أى تابع لتعينه للوقوع (قوله وتعينه)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلم عنده مثبته بل يثبته بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم اليه لاستغني عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع(١) ووجه ماذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لايكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه * والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات * وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضاً الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل * وأجيب بان تعلق الارادة لايتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لايريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لايريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدّها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لايوصف بها ورد كونها أمراً بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر فى أفعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان

(١) هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

هذا مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بان تعلق الى آخره) حاصله ان اللازم من استواء نسبة الارادة الى الكل انما هو ترجيح أحد المتساويين أى ايجاده من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع كما في مادتي الهارب والعطشان وانما المحال ترجح أحد المتساويين أى وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال السيالكوتي) هذا الجواب لايجدى نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فرق بلا فارق على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن الايراد المذكور الا بان يقال أن تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص وهكذا الى غير النهاية والتعلقات [illegible] لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلا على نبينا ومبينا لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم

واعا قال ظاهر بيانهم لاحتمال ان يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالاثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر ان ذات الخ) يعنى أن ظاهر ذلك البيان يقتضي ان يكون ذات فرعون وهامان مثلا قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر انه ليس كذلك وفيه نظر اذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هى المعاني الاصلية والاعراض التي يريد المتكلم اثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهذه المعاني الخ) لاحصر في هذين الامرين بل يجوز ان يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هى المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فما ذكره خلط مذهب بمذهب * وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمراً انه لو تعلقت ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعاً من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لاحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام أيضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر أو الآمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها * ولم يذكر مايدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود فى النهي غير الكراهية لانه قد ينهي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شئ ولا يريد انتهاءه قصداً الى اظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

 (عصام)

المعانى فلا يلزم الرجوع الي صفة العلم أو الى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يندفع بحمل الدلالة على الاعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده المخبر الخ) يريد ان المدعي ههنا انما هو مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الامري للارادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر مايدل الخ (كفوي)

(قوله لايقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في إن المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجا تحت الامر انتهى وقال هذا المحشي المدقق في حاشيته على شرح الشمسية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب

بالمقايسة * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي أيضاً كالامر في أن فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهي * وفيه مافيه تأمل تعرف * وما يقال ان ماذكر لايدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لايتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسياً ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلامحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لايفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما استدل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريده لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لايعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معمول للاجماع

الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كلمة لا للنفي والعدم وأما اشتباه أن النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوبا بالنهي فندفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشئ باعتبار إحداثه مطلوبا يكون باعتبار بقائه مطلوبا نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه هين انتهي فاحفظ هذا فانه سينفعك في جواب لايقال (قوله وفيه مافيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشتراك بين الشيئين في شئ لا يستلزم الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهي بعد قوله يأمر (وتواتر)
والى هذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفا (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله أيضا المحشي الخيالي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وفيه مافيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لاطلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يتحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح الشرح يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لايقع ولايجوز ارادته أصلا (قوله لايعذر في ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواقف (كفوي)

(قوله ولا معنى له) أي لـكونه متكلما وهذا من تتمة الدليل على ثبوت صفة الـكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور واشارة الى صغراه فحاصل الدليل انه تعالى متكلم بالاجماع وكل متكلم متصف بالـكلام اذ لا معنى له سوى ذلك فتدبر (قوله على الايمان بوجود الى آخره) لا يخفى ان ثبوت الشرع فى نفسه لا يتوقف على الايمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار اليه الشارح فيما سبق نعم الايمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الاجماع)أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشي صلاح الدين قيل أظهر معجزة لنبينا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بان القرآن يعلم أولا ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو يدل على القرآن القديم أي الكلام النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلا وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم انما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا فيصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله أن البحث ههنا انما هو في كونه تعالى متكلما وان الـكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه ههنا اذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك ركاكة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الـكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الـكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله اثبات الـكلام النفسي) فيه ان اثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على ان عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز ان يكون بيانه لخفائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع فى ثبوته رأساً والـكلام في الثاني لا في الاول (قوله لتقرير ان القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لـكن لا بد لزيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فالمآل الى ما ذكره الشارح (قوله ولا يخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الـكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوي أو اللغوي (كفوي)

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالـكلام * على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الـكلام قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحي القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا تجتمع أمتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الـكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت الا انه متكلم أما أن الـكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجود الـكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قوله فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الـكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعا لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الـكلام فى مسئلة الـكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الـكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من اثبات صفة الـكلام اطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم * وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر ان كلامهما يغني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الـكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق

(١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الـكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا خفاء في أنه لزيادة النزاع اهـ

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله فالمقتضي) هكذا في النسخ والصواب فالمنقضي (قوله والكلام مطلقا) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولي الدين)

للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محاله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها * ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالمتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالمتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولي لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمتقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالي يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات * فالاولي أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطرى فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق * وهذا منع للمدعى بمعني طلب الدليل

(١) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معني لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السيالكوتي) فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خالق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معني حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدى في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهي كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارئ لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالي ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أى قوله القائلين (قوله يغني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً من ان المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لان وصفه لا يكون الا كذلك ان أريد انه كذلك في نفس الامر فهو لا يستلزم الغناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداً على الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تغني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفا (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تنحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أعم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعنى انه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه (عليه)

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لايتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه*على أن تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء*وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهو منزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضاً*وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الي دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لايكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لايليق الاعلى قدر الضرورة * والاولي أن يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لايصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لايوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها) اعلم أن ماتقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لايزال*وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها*وأجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ماقيل إن ماسبق بينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لايمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل*وههنا أبحاث*الاول ان هذا السؤال لايخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك*والثاني ان ماذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلايمتنع وجوده بدونها اذ لايلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام*والثالث ان توجه السؤال لايختص بتقدير كون التعلق غير أزلى بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولانهي ولاخبر ولايمكن وجود العام بدون الخاص*والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لايخرج عن هذه الاقسام والاجمل الاقسام أنواع الصفة شخصية مما لايقدم عليه أحد بل لايجمل المأخوذات بالاعتبارات أقساما للشخص فلايجري في سائر الصفات* وعن الثاني بأن الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لايمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها*وعن الثالث انه أورد

خارجاً عن المبحث لايحسن قوله صفة منافية للسكوت إذ الكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت وان أريد به الكلام مطلقاً أو كلامه تعالى خاصة فلا يصح قوله والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلة لان كلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه تعالى عن الآلة فتأمل (قوله بما سبق) متعلق بالاستغناء وقوله من ان السابق بيان للمدفع المشار اليه (قوله ويمكن توجيه آخر) أى ويمكن توجيه قول المصنف والله تعالى متكلم بها على وجه يندفع الاستغناء عنه بما سبق بتوجيه آخر غير ماأشار اليه الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة (قوله والاولي أن يقول) بدل قوله ولانه لا دليل ولادليل على أن يكون من تتمة قوله لما أن ذلك أليق ويكون المجموع دليلا واحداً (قوله ابن سعيد) شهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام وهو أحد أئمة أهل السنة قبل الاشعرى هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب انما هو على سبيل التمثيل والمراد شيء من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله علي ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربعة وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب واو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبرا أولى من كون الخبر طلباً كما ينادي عليه تعليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولي من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر مثلا يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول اضرب مثلا (١٨٢) من تضرب انما يرجع رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فبين المقامين منافرة وأيضاً كون حصول الطلبي بتصرف في الخبرى من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التشبث به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبرى بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الامر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياهما وذلك لان الامر والنهى لكونهما انشائين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتي يصلح للاتصاف بالازلية بخلاف الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهي وفيه أيضاً مافيه فتأمل (قوله ومن فوائد ماذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لا انفسها فلا يلزم للامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معني قول الشارح في الجواب ان لم نجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعنى انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) تعريض بانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفهاً بل يتجه بكون الاخبار بلا مخاطب سفها أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفوى)

السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام * وفيه أن الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبراً مالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال أنما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا إخبار عن العقاب على الفعل * ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما * وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال * ولا يخفى ان ماذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة * على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبراً اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام * ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب *

(والجواب)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى أعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولى الدين)

(قوله والجواب التحقيق الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيق وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ماذكره في هذا الشرح * والثاني ماذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قوله أن السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ويرد عليه ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ليس بسفه وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

والجواب التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض مالا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضا فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه الصحيح لانه انما يكون محالا اذا كان الطلب طلبا لاتيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلبا لاتيانه وقت وجوده فلا يكون محالا ويكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ماذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباغي) (قوله اذ لا انقضاء)فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال للشيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة ففي الاخبار الازلي بطريق المضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون الا لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لا من الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر ففي أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أى من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر المحشى وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجه الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكستلي انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى كلام الله تعالى انتهي وتبعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء في بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي فى المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهي وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسي وقال فى بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رفعه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقتلوه فانه كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لحفص ثابت أورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرهما من تأليفه (ولى الدين)

(قوله ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لالجمع القرآن والكلام والكلام فى الثاني لافي الاول (١) (قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ قضية كلية لاتكون صادقة لان التأليف أعم من الجامع للتوالي في النطق وان أخذ جزئية لايتم التقريب كالايخفى فالاولى أن يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والانزال والتنزيل الخ) لعله لم يبين الفرق بينهما لشهرة ان الاول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه ان حدوث المكان لايستدعي حدوث المتنقل منه اليه فالاولي أن يقال فيستدعي التمكن والتمكن أمارة الحدوث فتأمل (كفوي)

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لابالقرآن ولا يخفى ان ماذكره تكلف اذ يكفي فى التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً الى جري الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع مايكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق * ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن لشيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل للقسم وفى خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لاالقائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي فى النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات (العرب)

---

(١) قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أى التساوي على ماسبق من انهم يريدون بالترادف التساوي والافهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا في القرآن والافكلام الله أعم كما ان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقروء لكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجه الا أن يقال ان الاصل المساواة بينهما سچاقلى زاده (منه)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة بالبعض الآخر الذى هو من صفات المخلوق وسمات الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبع هذا المحشي المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قالا فى حواشى الكشاف ان التسمية ليست من القرآن أصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزأ لشئ من السور بل أنزلت للفصل بينها تبركابها وكذا فى الكشف والتلويح وذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير ان أبا حنيفة لم ينص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفي ان بعض ماذكر الخ) ولا يخفي ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص بالبعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ماسبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تتضمنه كلة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الي المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالي متكلم بمعنى خالق الكلام فى محل وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالي لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لايوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع فى هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الي غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله * وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لايلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

لايوجب كون المتكلم كذلك) أي لايوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلا يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي المتحرك والمتكلم لازم أو فى حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفا من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الاتصاف عرفي فان المتكلم اذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن فى فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه

 وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أوجده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق المتكلم الخ) أشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح اتصاف الباري تعالى وقد تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالي لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعداه من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالي فى الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى الايجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيما سبق (كفوى)

المحيط في شرح شمس الائمة انه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على انها آية من الفاتحة وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست منها وفي الزاهدي انها آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الاصح انها آية في حرمة المس لا في جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشاف والتلويح انها ليست من القرآن في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني ان خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسما لما نقل الينا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن ان يقال هذا النظر لا يضر لانه بناء على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة واتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الامر بالفهم الاشارة الى معرفة كيفية اشارة

منا على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل * ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالي إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الي الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالي غير مخلوق وإما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل * ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فلا يوهمه البيان من الفرق لاوثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجودا في الاعيان ليس كقوله وجودا في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عيناً لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعني الوجود في العبارة ان العبارة ميزته عن الاغيار بيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعني تخصيص الخط اياها بالبيان

الوصف الى التجوز وذلك لان كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى اذا لم يكن حالا في المصاحف فكونه مكتوبا في المصاحف مجاز (قوله لانكار الوجود الذهني) وفيه ان الشارح قد صرح في شرح المقاصد بان كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأي البعض ولا شك ان الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه وعلى هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف اللهم الا أن يقال ان هذا التحقيق من قبل المصنف وهو ممن ينكره فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه) أي الوجود في العبارة

والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله) في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر (ولي الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبه المؤخر وأشبه خبر للمبتدأ (كفوي)

(قوله فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعني اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً * وبهذا اندفع ما أورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعني اللفظ وهذا ما ذكره الشارح * ولايبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لاتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر * ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على أنه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلايبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ماذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحداً فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام * وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لالانهم لايثبتونه وينكرونه * ولايخفي ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وأن تعريفهم لاحد معني القرآن لالجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لااصطلاح منهم إذ لااحتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لالمجرد المعني) أول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعني كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى لكن لايساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن ألزم وفي قوله لالمجرد المعني مسامحة والمراد لالمجموع يدخل فيه مجرد المعني ولك أن تجعله عطفا على قوله للنظم والمعني جميعا فلامسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لاعلى ماقدمناه (قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لايحتاج الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لايسمعه المشرك وليس الامر باجار المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لايحتاج فيما يدل على سماع مثل موسي كلام الله تعالى الى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) أي بقوله وبهذا التحقيق الخ والمورد هو المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد الخ) وبهذا اندفع أيضاً ما أورده المحشي الخيالي انه اشتبه الخ (قوله على انه الخ) هذا علاوة على قوله وبهذا اندفع الخ كما يدل عليه قوله فلايبعد الخ مقارنا بالفاء التفريعية (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى انه اذا كان مآل الجوابين واحداً يندفع ما أورده المحشي الخيالي من ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف لكن هذا الايراد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان دفع الايراد على الظاهر مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المنقول الينا) أي لفظ المنقول الينا (كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ماقيل من أنه خص باسم الكليم لما انه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالي من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لوكان كلام الله تعالى حقيقة في المعني القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتي يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعني الحقيقى للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعني ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغى أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا * الا أن يقال يصح نفى المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الي نصب قرينة على المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لايصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معني وبالمنفي عنه معنى آخر (قوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضى أن يكون منقولا فى اللفظ مهجوراً في المعني لامشتركا * وأجيب بأنه لايكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعني الاول مهجوراً وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين الخ) فى شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ماأشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعني يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعني النفسي فهم الاصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازاً لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتي صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالي حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفي على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعني الثاني فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعني جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * ومايقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه * وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * ولاشبهة فى انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد والمجيب المحشي صلاح الدين وتبعه المحشى الخيالي (ولي الدين)

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا * وفيه ابحاث * منها ماقيل ان كلام الله تعالي ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسـه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البـلاغة علي أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخـير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لا لانه لا يتجه عليه شئ ولاشبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة * ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الـكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الي ذروة المتانة (قوله ولا من الاشـكال المرتبة الدالة عليه) لا يحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشـكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفاً من نقوش مرتبـة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصـنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضاً فهو يخص المجردات * ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صارا عنـده مساويين للاحداث * والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدإ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى (قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبراً بعد خبر لعـدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لـكنه لم يثبت في اللغة فى غير الضمائر وفى بعض النسخ فكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذكي * واتفاق العقل والنقل علي انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الـكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ وأما أنه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيـه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليـك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين إطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختـلاف في أنه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحـة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمماثلة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ماقيل تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (منلا زاده)

(٢) قوله فى ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث فى الافراد دون الـكلية باعتبار ملاحظة قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبـار الـكلية لمجرد ملاحظة عـدم كونها كلام الله تعالى تأمل (عبد الرحمن)

أن المحشي عصام الدين جمع بحثي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لا عبارته (قوله وأما انه الخ) الاول اشارة الى رد قول الحـكماء انه ما صدر من الله تعالى الا الواحد أعني العقل الاول بناء على أنه لا يصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا انا خالقون لافعالنا كما تقرر فى محله (ولى الدين)

(قوله بأن اختيار هـذا التحقيـق الخ) لا يخفي ان هذا اعـتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص فتدبر (قوله والتفـسير باخراج المعـدوم الخ) يريد الرد على (صـلاح الدين) حيث قال فى قول الشارح ويفسر باخراج الخ بحث لان المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحققه فلا معنى لا يراده ههنا اللهم الا ان يحمل على تفسير الصفة باثرها الحادث كما فسرها المصنف به فقـال وهو

تكوينه للعالم ولـكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هـذه الدعوى) اي دعوى انه خالق للعالم (قوله والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كفوى)

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتام *وأنت خبير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لايتوقف على تعذرها) فيه ان الاستدلال لايتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المقتفر بين أرباب الاستدلال

على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل في غير ماوضع له بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فكيف لايتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز* فيه انه سيجئ في آخر الكتاب ان النصوص تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لايكفي في العدول الى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجحه على الحقيقة الى آخره) قد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في

العدول الى المجاز كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم في العدول الى المجاز لكفى في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لاتمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لايلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشئ بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لامنع لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلافرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لاتتصف بشيء من الازمنة اذ لاماضي ولاحال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله* نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه خالق لتم بلا خلاف* ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لايتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة* ومما يجب أن ينبه عليه ان أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلايلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لايتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافياً فانه لايتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لاتمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما تمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لاتتصور بدونه* فمن قال الحكم بناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم *وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد *على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد* وأما ما أورد عليه من ان لزوم

في سائر المقدورات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المنع باثبات الممنوع بالتحرير (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فالمعنى انه على تقدير ان تكوين كل جسم واعراضه قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم أن لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلقه احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج انتهى أقول

الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع أن الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز * وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني أيضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كأنه أراد بقوله ومبنى هذه الادلة ماعدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب هذا * وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبني الدعوى أيضاً عليه ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة * قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * وفيه أنه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يناط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا * وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا (قوله

(١) (قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أزليا والمفعول حادثا كذا قال (الكستلي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السيالكوتي) أجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لافى الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة فى أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في * والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لاتكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لابصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فانبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بأن يتعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين * وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لايلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله ومايقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لوجعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا * والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة * وفيه نظر آخر وهو ان المنع لايضر لانه يكفي فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال فى بيان

(قوله فلا يظهر ماقيل الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه) فيه ان الكل المجموعي ليس عين الافرادي ووجوده ليس عين وجوده وعليه مبنى الدليل المشهور في اثبات الواجب كما مر فيما سبق فكيف يكون تكوينه عين تكوينه (قوله اشارة الى انه لا تكثر في التكوين) لايخفى انه على هذه التوجيهات الثلاثة يستدرك قوله لوقت وجوده وعلى الثالث يستدرك قوله للعالم أيضاً فتدبر (قوله بان تكوينه حال حدوثه الخ) قال الشريف في شرح المواقف ومنهم من أجاب بان التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولازمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا انتهي

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحادث مالوجوده بداية وبالقديم خلافه * وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لايقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أى حاصل الجواب عن الاستدلال * وأراد بالصفة الاضافية مالا تنفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع * وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافية * وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلى ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائداً على المكون قائما به لازائداً على المكون اسم مفعول * والاظهر أن المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينبه عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به * ولزوم أن لايكون تعالي خالقا مكونا واحد الا أنه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم * والاولي أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به * وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول

استلزامه اياه متأخراً وجود المكون عن التكوين كما صرح به فيما سبق ولا يخفى انه بهذا المعنى لايوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين وأما ثانياً فلان اللازم لعدم تصور التكوين بدون المكون قدم التكوين أو قدم المكون أو حدوث التكوين على طبق ماذكره عند شرح قولهم لو كان قديماً لزم قدم المكونات لئلا يتجه الاستغناء في وجود المحدثات عن اثبات التكوين فلا يستقيم قوله يوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين فتدبر (قوله أي حاصل الجواب) يعني به الجواب الذي أشار اليه المصنف (قوله والاولى ان يقول) أي بدل قوله وهذا لايوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقا (قوله ليظهر تفريع قوله الخ) اذ لا يظهر تفريعه على ماذكره فان عدم ايجاب كونه خالقاً لاينافي كونه خالقاً (قوله قد قام به) أي بهذا الحجر (قوله ينافى كون أحد الوجوه الخ) اذ يلزم حينئذ كون الشي تنبيهاً على نفسه (قوله وأيضاً

 (عصام) لم يجعل الخ) حيث لم يقل كونه غير المكون بديهي بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتغاير الخ) فيه انه يرد عليه حينئذ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروريا فتأمل

لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايراً للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الي من له أدني تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محلا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيداً وتحقيقاً فتنبه * وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة * وفي أثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتا بحتاً لا صفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجباً لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح أو جبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الي ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعني الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لا ما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعني بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد(١) بأثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعني ان العقل اذا خلى ونفسه الخ) قد سلك المصنف في أثبات الرؤية طريقاً قويماً موجزاً وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فأثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغني عنه ولا حاجة إلا الى ابطال دليل الامتناع الا ان تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشئ وقوله مالم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع

(قوله بل يجب ان يطلب الخ) وفي الكشاف قد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لا تظنن لكلمة خرجت من في أخيك سوأ وأنت تجد لها في الخير محملا ذكره في شرح أول سورة النساء (قوله فمن قال الجواز الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

---

(١) قوله والمراد بأثبات الشئ كما هو أي كالذي هو به أي أثبات الشئ اثباتاً مثل الحال الذي الشئ متصف به أي أثباتا مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتقوي تجويز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصلَ في الحوادث العـدم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدي فيه المناقشة وقـدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لمـا فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ماقيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقـدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجـة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقى من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لايستلزم كونه مرئياً وأن القطع بشيء وجداني لايحتاج فيه الى دليـل فكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق الخ لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والا قطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عـدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً في المعدوم الذى تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيأ من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهـذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً الترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحـدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلا فيا سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في عليـة الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لمـا أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحـة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لاتؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعـدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحـد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا تجدى فيه المناقشة) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد ان يجعل الخ) فيه تعريض للمحشي الخيالي بان ماذكره من المنوع بقوله يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل في قول الشارح وفيه نظر لاشئ آخر كما هو الظاهر (قوله سيذكره الشارح) أي بقوله وفيه نظر الخ (ولى الدين)

مقـدمات الدليـل وهي انه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشـتركة وهي اما الحدوث أو الأمكان أو الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود أو الحـدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشـتراك الوجود حتى لايصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشـتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغير الدليل وأورد أيضاً ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هـذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لايصلح للتعليـل والصالح للتمسك به انمـا هو ظاهر المنقول ويمكن دفعـه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لاتفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هـذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهراً وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لايسعه المقام (قوله وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري) اما منع لكون وجود كل شئ عينه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما مايقال ان هذا الدليل منقوض

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويدفعه انه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعـتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الخيـالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيتـه تعالى لـكن لايلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم المـاهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشبح البعيـد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمـالي لا يتمكن به من تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا لترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فـلذا ذهب الى ما اختـاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهي (قوله اما منع الخ) هذا خلاصة ماذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال وجوابه مامر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الـكل عنـد جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعـد تحقيق ان الوجود هو كون شئ له هوية فاشتراكه ضروري انتهى (قوله وأما مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين) (بصحة :

(قوله وأما مايقـال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصـل النقض ان الدليل بجميع مقـدماته جار في الموسـية مع تخلف الحـكم لامتناع ملموسيتـه تعالى وحاصـل الدفع منع التخلف والتزام صحـة ملموسيتـه تعالى لمـا اشتهر عن الشيخ الاشعري فتأمل (كفوي)

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ماتقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى

بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية راللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعهامن الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممتنعة لنفي الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لاتطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ان ترانى ولكن تمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ماذكره (١) لايدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لايلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لايجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ماقيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعاً لا مكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لايقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ماعلمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبانا لانسلم الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر

(١) قوله وان ما ذكره لايدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المعلق ممكنا كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لايقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لافي جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهي فتأمل افاده السيد الكفوي

يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لايقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهي وانت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الاشعري صحة اللمس وماذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لا على عصام الدين وماذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للغائب على الشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ماتقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ماقيل) القائل السيد السند في شرح المواقف (قوله يدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الامر بالتأمل اشارة اليه هنا (كفوي)

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعاً وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم ان نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أولا وبيان الله قبوله أرجي فلايكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة ثم منع امكانه ثم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعني الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيداً لليقين على مايفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وتي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهو ان ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناظرة أى وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تم الكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين * ولم يبلغ مع اجماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لوسمع منهم جميعاً لاان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لايسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قولا ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لولم يمتنع العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الوارة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لايعمل بهذا الاجماع لظهور الخطا في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين)

(قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبوق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكرههنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فانه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفي الاول بمعناه الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالايجاب مأخوذ من معناه اللغوى وهو الثبوت وأنت خبير بانه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) تعليل لقوله أقرب مما ذكروه يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكروه من التأويلات فان كل واحد منها لايلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

(هذا)

هذا الاشتراط) إمامطلقاً بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولافي حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أوفي الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لايشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الي منع الاشتراط مطلقاً يعني لوسلم الاشتراط في الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالي ايانا) يرد عليه انهذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لاينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الي مكان وكأن المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وإمكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لوكان جاز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا) أي وان لم يجب أن يرى (لجاز أن لا نري جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب امامنع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالي والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وإما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لايخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لانه لم يكن لهطاقتها وطاقة ذلك انما نعطي في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعا أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفي الداخل علي العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للباصرة في الدنيا لكن لايخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لاتدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعل الآية مدحاله تعالي بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالي * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا مايصرف العموم الذى في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالي أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء

ففيه اضمار بلا مرجح ولعله من سقطات القلم والصحيح ولم يبلغ الحديث (قوله لزوم حاجة الله تعالى) كما ان نفيه اشتراط الجهة لزوم الحاجة الى الجهة (كفوى)

(قوله انتهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجاءت فرصتك من البئر أي نوبتك والنهز التناول اليك والنهوض التناول جميعا والنهزة الشيء الذي هو معترض لك والانتهاز كالافتراض يتعدي الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد يضمن الانتهاز معنى الاتخاذ فيتعدى الى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهي قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لابمثله وفي المقنع شرح الارشاد اختلف المتكلمون في أنه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر المثبتة وامتنع منه آخرون ولامعنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا معروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لايتمثل بي أي لها تأويل صحيح انتهى ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضاً ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة المشرفة حال ابتلائي ببليتين عظيمتين ولله الحمد والمنة (قوله بل تعم أفعال المخلوقات) كذا في ابكار الافكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في ان أفعال العباد (قوله ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ماذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الاعانة وعلى هذا لايرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لانسلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم ممكن رؤيته والبارى ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لايوجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لايمدح شريك البارى بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئياً لايدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوي شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلابد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لامحالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شجاع الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائماً معه متكأ فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالي خالق لافعال العباد) لايخفى أن هذه المسئلة لاتخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجرى بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لايتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لايقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لايجوز اطلاقه على غيره مع جواز (اطلاق)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه في المنع الخامس من انه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفوى)

اطلاق مايشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال مايسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور بهلما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شئ (قوله الاول ان العبد لو كان خالقاً الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بأن الازيد والانقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مبيناً مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على مالا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبتن على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نمنع انه لاشعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير الخ) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضاً ان فيها مطابقة ما تنحتون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ماتعملون مصدراً بمعنى المعمول بل مع جعله باقياً على معناه بل لم يرجح أصلا وانما نبه على أن الداعي اليها ليس الا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم انه لايدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيأ تعملون فما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لايتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية أيضاً تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقاً (قوله وكقوله تعالى خالق كل شئ أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار

ان يقال ان ماذكره المواقف تنبيه لادليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البديهة (قوله مما أتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر *ولست بالاكثر منهم حصي* فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله بينا أو مبينا) الاول اشارة الى ماذكره الشارح من الضرورة والثاني الى مانقله عن المواقف من النظرية (قوله وان قيل انه الخ) هذا اشارة الى الرد على المحشي الخيالي وفي بعض النسخ وأزيل وله وجه أيضا (قوله واشتمال المشي الخ) هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خبير بانه لايلزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلنا لم يرجح الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما ان غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولية يمكن أن يقال غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

(قوله جعلوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لايخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله ههنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال **(٢٠٢)** (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لالنا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس بجواب تام فالجواب التام المفيد ماذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على مانحققه ان شاء الله تعالى (ماانصف)

عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق بالحمل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لايخلق * لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لايخلقون شيأ * لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفمن لايخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزاً مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقاً لافعاله الخ) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس (والمعتزلة لايثبتون ذلك) أي أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين الكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف انالاولى فالتركيب من قبيل علفتها تبناً وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده مافي عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا * والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لالنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لامجرد

---

(١) فابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقاصد)

ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى تلك الملازمـة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الـكسب لابما ذكره لايقال يمكن دفعـه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعـالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لايوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد تفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السـلام (قوله وهى أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعـالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبيء عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعـالي لايرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد الـكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعـالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيئته لـكان أوقع وكما يقتضي الـكون بخلقـه الـكون بارادته يقتضي الـكون بقدرته فلا وجـه لتركه وكذا يقتضي الـكون بتكوينه عنـد القائل به (قوله وحكمه لايبعـد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحـكم ينبيء عنه والقضية تكون بمعنى الحـكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليـه حملها الشارح لـكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لامعنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الـكفر مقضى لاقضاء) محصل الجواب ان الدليـل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لايستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضى بالـكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والـكفر قائم بذات العبد ولايخفى انه لاحاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقـد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليـه أن الرضاء بالمقضى أيضاً واجب لـكن من حيث انه مقضي والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وماهو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لابالقضاء بمعني الفعل مع الاحكام والـكلام فيه نعم التحقيق ان الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لوكان المراد تعميم القدرة لتعرض لهـا الا أن يقال اكتفى بظهور حالهـا من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ماتقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الـكفر والفسـق باختيارهما) الاولى ارادبهـما لـما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمـان الـكافر رغبة واختيار الاجبرا واضطرارا لـكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالي عن ارادته وقالوا لانقص في ذلك اذ لامغلوبية كالمـالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لايخلو عن الشناعة ولايخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختياراً لتم ارادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الارادة تجامع الاختيار فلتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار

وذلك لان البارى تعالي مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر واذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لايوجد زان أصلا (قوله أن يقول له الخ) أى على ان يقول فالجـار متعلق باجرى لحذف الجار في مثـله قياس (قوله على طبق المشيئة) أى كما ان المشيئة تكرار بعد الارادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفا فلا وجه لتركه (قوله والاظهر الخ) وأنت خبـير بانه خلاف مذهب المصنف لانه من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ماحقق فى محله سيما في التوضيح والصحائف (لما عرفت) أى عرفته آنفا حيث قال أى بارادته بالعبد الخ

(ولى الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) وسيشير الى الوجه لتركه وهو ان يقـال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة (قوله وماهو المشهور ان الرضاء الخ) فيه مسامحة والمراد ان قولهم الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء الخ (قوله ولا يخفى انه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كذا في شرح المقاصد (كفوي)

وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شي والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ماعلمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته أن انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فأنا أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة اني أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله الا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفي أنه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ونأمر به وقد يكون مراداً وننهي عنه الا تري ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوي الجبرية والحكم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده أن للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع بحذف الفاء وهو قليل (قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بانه ضيق الواسع في نفس الامر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالمأمور به فمراد السيد عدم الاتيان بالمأمور به فلا يكون الاتيان به مراده اذ العاقل لا يريد الضدين معا (كفوي)

الجبرية من أنه لافعل للعبد أصلا يدل على ان خلاف الجبرية لايخص مايثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولاقصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد أنه لاتأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الي الفرق * وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينفيه انه لايسئل عما يفعل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على انا لانسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والافلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لاغير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما أن تنفي ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالى فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولاتهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى أفعال العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلايصح تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولايرد لان ماسبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين ثم يتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لايخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما اماأن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الارادة ليس الا لشمولها الموجودات إذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن هذا * ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشئ بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شئ فالاظهر كما قيل أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول

قوله وربما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله انه لاتأثير) فاعل يكفي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويرد) أي هذا الايراد (قوله انه يتجه) أي انه ينفيه (قوله أورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ولايرد الخ) أي لايرد هذا الايراد (قوله والجواب عنه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله فالاظهر كما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالازم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشئ واجباً أو ممتنعاً للاختيار خفيّ ثم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الارادة فقيل مبني على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أبيت فبالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس إلا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير أولا بمجرد كونه مداراً محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف إما الله تعالى فلا شيء للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

وقد يجاب بان الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أى في الشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو المحشي الخيالي (قوله قيل هذا الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله ولا ينفع دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعي ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذى يقال لها الحال والخلق انما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) تحرير هذا الكلام أن يقال والكسب الذى هو صرف العبد قدرته الى الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذى هو الصرف في محل قدرة العبد وذلك المحل هو نفس العبد وأطرافه والخلق الذى هو ايجاد الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله تعالى وذلك لان قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع المحل يتغاير ان وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق في التحديد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (فكل) (ولي الدين)

(قوله فكل منهما) أى كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع فى محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفى محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خبير بانه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التسديد آنفا فعلى هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ الى الجواب ولا الى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لا في محل قدرته) أى قدرة الله تعالى

(قوله الكسب لمقدور) أي لمكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أى قدرة العبد (قوله والخالق لمقدور)

فكل منهما واقع فى محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا فى محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا فى محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضي به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا * وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى فى شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فانه كثيرا ما يجزى الفاعل عاجلا إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد في الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي فى التعريف أحد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوما عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لا مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقا لكن

أى لمخلوق (قوله لا في محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آنفا حيث قال ولا ينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب فى شرح المواقف للسيد السند لان أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل فى شرحه لاسيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضا وأما فعل البهائم كما وقع فى عبارة السيد السند والضمير في قوله مع انه قال راجع الى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لانه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاع حال الغير) أي انحطاط شأنه (قوله فى التعريف) أي تعريف الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فانها كالواجب فى انهما يشتركان بتركهما فى الاثم كذا فى فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وأن لا عقاب عليه) أي وانه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعني ان المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا فى التلويح واعلم ان المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا يشفع العاصى فى أحد لا ان لا يشفع فيه أحد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال بن أبي شريف فى حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا اقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضاً وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على أنه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخراً من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال أولا فالجه ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله ثم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبله حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لابد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتتعلق به حينئذ

(قوله فلا وجه لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معني لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض مايتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ورد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجوداً يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ماسيذكره الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح فى وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لايجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لاتجوز أن تكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا أن يسند الى حكم بديهة العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة الاختصاص الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الي الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لايقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لادليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعني صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح اعتبار التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الي تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسباب لايستلزم كون سلامة أسبابه وصفاً له إذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاً له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) إذ بها يتمكن العبد من

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وبما نقلنا الخ) أى قبل هذا القول حيث قال على انه ذكر صاحب المواقف (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله كذا قيل) قائله المحشى الخيالى (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لامحالة وقوله لاالاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لايفهم فيهما من العجز الاعدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلايلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لايتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه أن يقال يرده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ماهو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما مايمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام مالم يقع به التكليف فعلى مايشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى مايشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولايكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولاحاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لاتحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لايطاق والا لما سئل التخلص منه ولا يخفي أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لايناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالاطاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لاطريق اليه الا أخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى (لايكلف الله نفساً الاوسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لايمكن تصوره ولايمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لايخفي على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها * ودفعت بالنقض وهو انها لوصحت لزم أن لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم انهم لايؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون ايمانا نافعاً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لاينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجاً عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة في ذكر الاول في الموضعين (قوله مراد الامام) أي الامام الرازي كما تقدم آنفا في قوله ومن ههنا ذهب بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقيبه) بطريق جري العادة (قوله يشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلاوجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه منع تقريب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لايؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقا أي سواء كان نافعا أولا وحاصل دفعه حمل الايمان فيه على النافع وتخصيصه به (كفوي)

على ان هذا البحث لا يجرى في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لا يأتي بها أصلا * ويمكن حلها بغير ماذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لأخبر به لا بعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم في المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ماذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائماً بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ماقيل ان هناك ضميمة مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة مابه يترجح أحد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا أن ماذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول (أي كل مقتول) ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي أيضا مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبي أيضا قائل بأن القاتل قد قطع الاجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ماهو خلاف العادة وماهو عادة وانما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل

(قوله الى ما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ) حاصل هذا الحل منع الملازمة الثانية من التقرير أعني قوله لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى كما ان ماذكره الشارح منع الملازمة الاولى منه أعني قوله لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن يرد عليه ان الكلام في كلامه تعالى الذى قد وقع وثبت منه تعالى فمعنى الملازمة انه لو وقع لزم كذب كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت لا في مطلق كلامه تعالى والمنع المذكور مبني على حمله على ذلك ثم ان سوق كلامه يقتضي ان يقال اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بانه يكلف النفس بما ليس في وسعها أو يقال يستلزم كون خبره تعالى بوقوعه فتأمل (قوله لانه يحقق بعد الخ) هذا لا يدل على المدعى لان تحققه بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه لا ينافي عدم حصوله لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل يرده (كفوى)

القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعين الاجل لكل أمة لايستلزم تعين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه تجوز لما ان ماذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لازعمهم فان ماذكروا حجة لامنبه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لاينفع (قوله وبأنه لوكان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذما الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لاينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لاينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لاتعارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) مايعول عليه في تعريف الرزق كل ماانتفع به حي سواء كان بالتغذي أوغيره وقال بعضهم كل مايتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ماساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديداً للرزق بل هو نفي لدعوي اختصاصه بالحلال *وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد أن يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لوكان مخصوصاً بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لايرد على تعريفه بما ساقه الله الي الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره *وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لايملك عند المعتزلة * ويبطل عدم كون مايأكله الدواب رزقا قوله تعالى (ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر * وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لاتعويل على ماهو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ماقدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما بمعني الملك فلايمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معني الملك الاكل

{ قوله وأورد الخ }المورد هو المحشى الخيالى { قوله العارية) وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العار فان طلبها عيب على ماقال الجوهري وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العاريائي والعارية واوية على ماصرحوا أنفسهم به وفى المبسوط وغيره انها من العرية تمليك الثمار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعاره منه فأعاره واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز أن تكون من التعاور والتاوب وان تكون الياء لا لمعنى كالكرسي ذكره الزاهدى كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنه ماقيل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لاصنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ماذكروه حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت باجله وقد بالحجة القاطعة ليس على ماينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه (كفوي)

وقد اعتبر حيث قال ملوك يأكله المساك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من عن لايتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعورف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تتم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعني وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعني وجدته محموداً أو بجعله بمعني التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا أو بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لاتسموا الاشياء أنداداً له وله توجيه آخر وهو إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد تضاف الهداية الي النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه الصلاة والسلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) على ماهو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لايمكنه أن يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لامدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وماهو الاصلح للعبد)

(قوله على ماقدمناه) أي آنفا (قوله ومنهم من الخ) المراد منه المحشي الخيالي (قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وكذا المراد به في قوله واندفع أيضا الخ (قوله كما وهم الخ) الواهم هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

في الدين عنـد معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عنـد معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشي وفي المواقف ماهو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقدمرت فى صدر الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبى جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيهما ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذاك وفى قوله ولما كان لسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفى قوله ولما بقى فى قدرة الله تعالى الخ انه تجـدد مصالح العباد يوما فيوما وماذكره فى جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العالم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسما لله وينبغى أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لاذنب له ويدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقرراً واقعاً لامحالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فيدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويريده يعنى بشيء منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مرفى التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ماوقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكراً ونكيراً جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق أموات فى أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد أن تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لامستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق)فلا تقبل النسخ اذلا نسخ فى الاخبار والمراد بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل مايخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع الاستعاذة منه) فيه نظر لجواز ان يكون فائدة الاستعاذة التوفيق للتوبة أو العصمة عن العصيان والقياس على الدعاء بالرحمة على الكفار مع الفارق كما لايخفى (كفوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى ان شيأ مما ذكره من النصوص لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ماقدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ماذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار أخبار الآحاد لاينافي كونها دليلا مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدرما يدرك به ألم العذاب أو لذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل * والمأكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر) لاامارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ماذكره (قوله وصرح بحقية كل منهما تحقيقاً وتأكيداً) وايراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لاإله الا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو عن تعميره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي عرض النار (قوله والجواب بجواز الخ) أى جواب الشارح (قوله ذلك) فاعل يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم القيامة) فيه نظر فان المعطوف هو الادخال في أشد العذاب يوم القيامة فيفيد ان الادخال والعرض متغايران فلا يلزم تغاير العرض لعذاب يوم القيامة (قوله صريح النظم) هذا غير مسلم بل هو أدل المسئلة على انه لو تم هذه الدلالة لكفى في المقصود ويلغو سائر المقدمات لايخفى (كفوى)

تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً عالماً عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة فى انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقا وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا وأثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد فى الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل أحد) يقتضى هذا ان بدنا جرد عن لحيته وعن أشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمى مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر قوله ووجه ان الخ (قوله ويرد بان الخ) المراد هو المحشي الخيالي (قوله لكن وجوه الرد) جميع النسخ التي رأيناها وجود الرد والصواب وجوه الرد (ولي الدين)

قدم.راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لاوزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لايخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لاإله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لاينكر أحد ان فعله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتي ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الاله ومما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير البالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثراً لانه يمتلئ من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لايجيء أفعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان ويؤيد الاول مافي رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظمأ أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعيم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لايظمأ في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي) المراد به هو حاشية الخيالي (ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب صلاح الدين عن هذا بان الاستبعاد نشأ من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل وهذا بخلاف وزن الاعمال فانه غير ممكن عقلا (كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة (٢١٦) قوله لايقابل التوقف ويمكن تصحيح المقابلة بان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماوراءه على مايشعر به التعبير بالاولى دون الصواب مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لاينكرونهامطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً وأنتم لاتقولون به والمشهور في نفي كونهما فيعالم العناصرانهما لوكانافي عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان فيعالم العناصر وتعلقها بهاوفيها وأنتم لاتقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا أن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم ينق ماالتزمه بحاله ووجه انهما لو كانافي عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام أن مالايجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل مايتكون ويفسد وأماوجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولووجد عالم آخر لكان كريا أيضاًفيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله ولماقصة آدم وحواء) واذاكانت الجنةمخلوقة فكذا النار اذ لاقائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أوقرية بالعراق أوكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى (اهبطوا مصراً) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولا فساداً) يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لايريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد ومافي بعض الحواشي انهذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك الاوجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافنا لاينفي يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ قوله لاتفنيان تأكيد للبقاء ولو حمل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لاتفنيان افادة لاعادة * فانقلت لايقتضي قوله تعالى كل شيءٌ هالك الاوجهه فناء أهلهما لانهم أدركوا الفناء قبل دخولهما * قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدمفناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة فيحق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لولم يكن المراد فناءلحظة تحقيقاً لحكم كل شيءٌ هالك الاوجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عددالتسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد فيالحرم ترك الاستقامة فيما أمربه وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انهيخالف قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر) والمراد بالكبيرةغيرالكفر بقرينة ماحكم به عليها (قوله بناء على انالاعمال عندهمجزء منحقيقة الايمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم انالجنة الخ) هذا كلام البيضاوى فيأوائل سورةالبقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطون بالواوفيحال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجروالمرادمنقوله وقد يسمى فلسطين انها يلزمها الياءفيكل حال على ماحققه المحشي فيحاشية البيضاوى (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية الخيالي (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب الغير الزائد الخ لان الفرارمن الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن ان يكون من الكبائر (قوله وأورد)المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبني عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبني انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ماذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نم اختلاف الامة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لانا ف للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد تغليظا مبالغة ويمكن أن يحمل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبي الدرداء ومارواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلة من عامة تم الفاسق والجواب أن كلة من لا تعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر إما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ مما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقص على المنبر)أي يعظ الناس (قوله ولمن خاف مقام ربه) أي خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية (ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن ما للعموم فتحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولاشبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لايتم الحصر لان من كفر لابعد الايمان أيضاً فاسق فلابد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بأن الفسق لايستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعارا للكفر فلم لايجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره إما ماقيل أن المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر إذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ماقيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولايخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لايعذب صاحب الصغيرة ويعفى للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية ان تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان للعاصي المعذب أيضاً خزيا لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ماتقدم من أنه لايدل على كفر أرباب الصغائر وقوله للنصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لايغفر أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت مافيها من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ماقيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلايجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ماهو الحق فيطلب

(قوله اما ماقيل الخ) خبر لقوله والجواب قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل ان المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل من انه) قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل على قوله الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند لغير الحصر) كمجرد التأكيد (قوله وغير المسيء لم يتجه) فيه نظر ظاهر اذ يتجه حينئذ أيضاً انه يكفي التفرقة باثابة غير المسيء دون المسيء (كفوى)

(قوله ولدفع هذاجعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي(قوله قبل المراداخ) قائله المحشي الخيالي الى قوله فتأمل (ولي الدين)

العفو فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولايتأبد إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلاعتقاده (١) في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضي تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضاً كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها)فات بيان حكم الشرك مع التوبة الاأن يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لايغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولايخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذلامخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقاً ممالايساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذاجعل ضمير يخصصونها المغفرة أي يخصصون المغفرة ولاطائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتي يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذنب اذاعلم أنه لايعاقب انه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولايخاف من المآل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولا باتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكر الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ماينكره الخصم وأتي بما لايعنيه من اثبات مايعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الأجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضاً الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم

---

(١) أى فلاعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

(قوله ثبوت الباطل أبداً) قوله أبداً متعلق بالثبوت (قوله فلاعتقاده في كل زمان) ان أراد ماهو الظاهر منه يكذبه قوله ان الاعتقاد في الدنيا لايتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزاء فلا يتفرع عليه قوله فيتأبد جزاؤه إذ لايلزم من تأبد المعتقد تأبد جزاء الاعتقاد كما لايخفى (قوله لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل انما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لاعدم التناهي في زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزاء هو الثاني دون الاول كما يفصح عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذاجعل) الجاعل المحشي الخيالي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ)فيه نظر فان غاية ما في الباب ان كلا من الآيتين لاتدل على تعين عدم العقاب لانها تدل على عدم تعين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لاملازمة في قوله لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغائر بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لاتقريب اذلاشك انه لايلزم من عدم تعين عدم الوقوع تعين الوقوع جزما لجواز أن لايتعين الوقوع أيضا (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولاتغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابدله من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلاتكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولايخفي ان حمل كبائرماتنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال إن تجتنبوا الكفر لوجازنه وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخري مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لوكان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضاً كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين أن يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وإنما يتعلق به قوله* يراد به التعلق المعنوي اذا كان اذا للشرط واللفظي أيضاً اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على لمتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضاً فالاولي ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالي (ولايقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه تثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلايعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لايجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلايتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لايوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالي فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لاوجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتوقف دلالتها

(قوله ولا يخفى ان حمل الخ) وعلى هذا مشي العلامة الكستلي حيث قال ولايخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب أن تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهى وعلى هذا حمل الآية القاضي البيضاوي وأورد خلافه بصيغة التمريض ولقد حققنا هذا البحث على هذا قبل اطلاعنا عليه ولله الحمد على الموافقة مع المحققين فيكون هذا كسائر المكفرات من الصلاة الى الصلاة ومن الجمعة الى الجمعة فلايعاقب على الصغائر المكفرة بمقتضى وعده تعالى فان خلف الوعد لايجوز عليه تعالى اتفاقا بخلاف خلف الوعيد فان فيه خلافا معروفا وليس هذا مذهب الاعتزال كما يتوهم كما لايخفى على من له دراية في علم الكلام (قوله فاعرفه) لعل وجه المعرفة اشارة الى أن في تقديم هذا على يؤول ايهام الحصر (ولي الدين)

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشي الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح (قوله كالنكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الايراد أورده الفاضل الجلبي الفناري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سننقله في قوله نعم والى السؤال والجواب أشار المحشي الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام مافي شرح المواقف لكن قال الفاضل الجلبي ابن الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان

على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين وأما الثانية فلاشتباله انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها للنفس المبهمة وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وان كان النزول بسبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لارجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير مانحن فيه لارجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لاتنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم مافي شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لامعنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ماثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لايعذب بذنوب أيام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ماعليه فبريء عن الكبيرة ثم انه لايثبت المذهب اذ لايدل على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم

أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (قوله لا يثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار (قوله لاثبات المدعى) أعني خروج جميع أهل الكبائر عن النار وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع الى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومه بمجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب الذي ذكره وان لم يكن نظيرا لما نحن فيه من جهة اعادة النفي وأما لزوم العموم عند اعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير مانحن فيه لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله مالم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كفوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن مطلقاً بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ماجعل لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لاللتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فيتجه عليه المنع لانه لايتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات * فنقول في دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ماتفيده الآية ان جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعده من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضي الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفيه الاجماع الخ) نظر هذا الاجماع قد سبق من الامام الرازي في مبحث الرؤية في بيان قوله واما الاجماع الخ فلينظر ثمه (ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم) قيل(١) قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوأ يجز به وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره انتهى فتأمل (كفوي)

(١) القائل احمد بن خيدر في حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أولى له فاولى) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فاولى * في المعالم وهي كلمة موضوعة للتهديد والوعيد وقال بعض العلماء معناه انك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب لمن قاربه المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من الولى وأصله أولاك الله ما تكرهه

الايمان في اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد أعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ليفطنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدّق به في عرف كتب الميزان ولايقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازاً كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته فى أصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل في هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه وخالف فى جعل الايمان المعدي بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضاً لتضمين معنى الاذعان ولايبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم ردعلى من زاد فى الايمان التسليم قال ولا يكفى التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لابد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى وأنا أرجو أن يكون الغزالى نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين مافي أوائل كتب الميزان ينافى مافي شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

والللام مزيدة كما في ردف لكم أو أولى لك الهلاك وقيل افعل من الويل بعد القلب كادنى من دون أو فعلى بمعنى عقباك النار (قوله والمستعمل في هذه الآية الخ)أجاب(عبدالحكيم) عنه بان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان فى اللغة التصديق إفعال من الامن لتصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدي بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين انتهي فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهي (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي

(ولي الدين)

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لايخفى انهذا نبذ من الكلام لم يقع فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لماجعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بماجاء به من عندالله) يعني من حيث انه ماجاء الرسول به من عندالله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عندالله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عندالله بأنه جاء من عندالله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عندالله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكمياً كجعل الشارع شيأ جزأ من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزأ مطلقاً فهو كالحقيقي لايحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزأ في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ماقيل الكلام فى الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ماذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لاخفاء فى انه ليس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أوملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولاينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) فى شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لوقارن شيأ منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لابد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لوكفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثاني (قوله فان قلت نعم

هو المحشي الخيالي (قوله للاول)أي التصديق (قوله للثاني) أي الاقرار (ولى الدين)

(قوله لم يقع في موقعه) فيه انه يجوز أن يكون اشارة الى جواب سؤال يكاد يختلج بالبال ههنا كان يقال لو كان الايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبق وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عناداً واستكبارا فان لهم تصديقا بالمعنى المذكور ويجاب بانا لانسلم حصول التصديق فيهم ولو سلم ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم لعدم تصديقهم بل هو لوجود بعض الاسباب التي جعلها الشارع علامة وامارة للتكذيب والانكار فافهم (قوله والنصوص معاضدة الخ) وأنت خبير بان سياق كلام الشارح على ان النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المورد مبني على ذلك وأيضا كون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام مما لم ينكره أحد وانما النزاع في انه جزء من الايمان * على ان الحديث الشريف لايدل على كون الاقرار شرطا للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند الاقرار وبينهما فرق لايخفى (كفوي)

(قوله فاندفع مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أوردعليه الخ) المورد المحشى الخيالي (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطأة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان معنى قوله اللفظ الدال هو مواطأة القلب

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع مايقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لوكان الايمان باقياً على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعياً نعم يتجه انه ضعيف لايقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه ولايخفي ان فيما ذكره تناقضاً ولا يخفى عليك أن قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد معارضة مع ماسبق في اثبات مذهب الكرامية وقدسبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهوغير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض (قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تتزايد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لانزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لايزيد ولاينقص بل هو ملزوم لها وهي أن جزء الايمان لايزيد ولاينقص اذ لو زاد أو نقص لسريا في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لايزيد ولاينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعني اللغوى وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشي الخيالي سيلكوتي وفيه ان ماقلنا انما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم ينقل في الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا انه هو التصديق مطلقاً ولم ينقل عنه أصلا وذلك لايوجب ان نجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى السيد الكفوى

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي) فيه ان تلك الا نسبية مما لا تفيد في مقام المعارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط فان مجرد الانسبية لايوجب جعله الاقرار وعدم النقل في الشرع الى التصديق بالقلب فلا يدل على خلاف مدعي المستدل فلا تتم المعارضة نعم يرد بتلك الانسبية الاعتراض على جعله التصديق فقط بان يقال الانسب بالمعني اللغوي ليس هذا الجعل بل جعله الاقرار فيندفع بانه لادخل في الاوضاع فتأمل (قوله ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا) لعل وجه التناقض هو انه ذكر أولا ان من أضمر الانكار واظهر الاذعان يستحق الخلود في النار عند الكرامية وهذا يدل على ان مواطأة القلب شرط في الايمان عندهم وذكر ثانيا ان مواطأة القلب ليست بشرط عندهم لخفاء التناقض ولا يخفى عليك انه لاتناقض فان مواطأة القلب شرط عندهم في ترتب الاحكام الأخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الاخروية التي هي النجاة من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كفوى)

والاحسن ضمها أي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ انه لاينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ماذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ماذكره المصنف تكثيراً للادلة مما لايفي به السوق ثم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر * لايقال اقتضى بعض النصوص أيضاً دخول الايمان ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه أن مانحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والاوضح في بيان ان المشروط لايدخل في الشرط انه لو دخل هو انوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق مايسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لاتحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوي ولايندفع بما ذكر ان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضاً أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبدالجبار أو فرضاً فقط عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزأً من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايماناً أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ماجاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف على العمل وقوله وجود الكل فاعل يلزم وقوله لان الخ علة لعدم اللزوم (قوله مع عمل آخر) أي فرد آخر

(ولي الدين)

(قوله دخول الايمان) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر دخول الاعمال في الايمان (قوله لان مراده ان الشيء) تعليل لعدم الاندفاع أي مراد الشارح

(كفوي)

(ضعيف)

ضعيف أماوجه الاستدلال على مافي شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ماذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمناً أو مابعده مستثني منه وعلى التقديرين يجب أن يتحدا اذلو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان الشائع فما وجدنا مؤمناً الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لايصح في الشرع أن يحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم الخ) لايخفي ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التغاير عند الاشاعرة لكن لايثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك أحدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الي الآخر لاهو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لايخفي أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب الشارح كاتري لانه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً لصح اذ نفي الايمان في الواقع لاينافي الامر بالقول اذ القول لايستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فانه له محمل صدق فأمر الله تعالي بان لايقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لاإله الاالله الخ) لايخفي أن الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فلم يثبت مايعارضه لايتم تأويله كما ثبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغى الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لاعلى ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكفاية لايصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لايصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع مايوهم شيأ وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان أولا لايلزم كفر أصلا وأولوية الترك لما أنه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لايكون بأس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالي (قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف) أي لاسيد السند (قوله ان يكون غير الخ) أي لفظ غير (ولى الدين) (قوله لكن لايثبت الاتحاد) فيه ان المراد بالاتحاد فيما نحن فيه هو عدم التغاير كما صرح به الشارح والتلازم يثبته بذلك المعنى كما لايخفى (كفوى)

الله من حاله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لايدل على انه كان كافراً في الواقع لان معنى كونه كافراً في علم الله ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل ليطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان والى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستقباحه أمر الله اياه بالسجود لآدم اعتقاداً بانه أفضل منه والافضل لايحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به (قوله لما عرفت) أي آنفا

والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع مانقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجيء من أن الحق انه لاخلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها لا أن الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ماقيل أنه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازما ولايخفى انه يمكن أيضاً دفع ماقيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لابد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر وأشار بادراج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال بالاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لاينافي الحديث لما عرفت أن المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لئن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لافي الصفة وفي قوله والحق انه لاخلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعاً أو الى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحياً ومن هذا يستفادانهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى مما لاتسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لاتخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان مايحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهد عين الفرقدين (قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لابمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

الوجوب لئلا يتوهم ماعليه المعتزلة ومافى المواقف انمن البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لايحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم مايرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً ردعليه (قوله جمع معجزة) والاظهر انالتاء للتأنيث فانالمعجزة آية النبوة وعلامتها أوبينتها وقدسبق منه تعريفها فى صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنابقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عندتحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهيأن تكون فعلالله مطلقاًعند بعض أوفعل الله أومايقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلايقدر المعارض فانالمعجزة هناليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لافعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشاربقوله تظهر على يدى مدعى النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعندالتحدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر فى الاول ويحتمل الثانى وأن لا يكون متقدما على دعوي النبوة ولو بلحظة ولامتأخراً بزمان لايعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتى أن أحيي ميتاً فأمات حياًلم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما أن لايكون مكذباله كانطاق ماليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الانطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بمايشاء بخلاف مالا اختيار له فى نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاقه بما يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه ويجاب عن فوت القيدين بأنه تكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولاشاهد له فيهاتين الصورتين وقدوقع للبعض ههنا انه مثل لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لمافى الكتب الكلامية ماقدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة) *وفيه بحث لان النبي عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلاواسطة لايستلزم النبوة لجواز أن يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ *وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخلا تحت أمته مبلغا اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد انهذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول فى

(قوله وقد وقع للبعض الخ) المراد به المحشي الخيالي
(قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشى الخيالي
(قوله ونحن نقول الخ) اعترض على هذا عبدالحكيم اللاهوري بانه لا معني للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة حواء وآدم فى الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهي أيضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما
(ولى الدين).

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لالانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر أم موسي عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لاتكون نبية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدي به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أوغير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمى فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فمركب من اللمى والانى فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روي من أن عيسي عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لايقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لايدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب بل خبر لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لايقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لايذكر عدد لا انه لايقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافي الترديد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أويخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجمل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين أو مردد فعدم الاقتصار لايكون الا بأن لايذكر عدد وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لاينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي ألف درهم لاينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لايلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لايؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقي البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى أن لايعين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبياً نبياً وان يتوقف في أثبات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

(قوله وقد يمنع الخ) المانع هو المحشي الخيالي (قوله فيما لايقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال وهومالا يحتمل الا وجها واحداً والاصح هوالاول فالمحكم مايمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال الفسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لايحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمي هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز أن نسخ الاية بالخبر الذى روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب إلى العلاوة فلا يبقي وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولى الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقا (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جوابا عن النقض المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جوابا عن النقض كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا (وصف)

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئب أهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفي النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين تنفي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى على ماذكر في المواقف ولا يعم غيره على مايستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لايلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني أسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع مايقال انه لاتقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بماسوي الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا أوابراهيم أوموسي أوعيسي على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناء أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم بجعلها

(قوله فانه يقتضي الخ) وأنت خبير بان الملائم لقوله لايلائم ان يقول فانه يشعر الخ (قوله اندفع مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر) حاصله ان ماذكره أولى مما ذكره القائل وأنت خبير بان الامر بالعكس فان حمل الخصوصيات على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا وحملها على ترك الاولى من نوع واحد بل بينهما تقابل العام بالخاص كما كان قبل التوجيه كمالا يخفى فلا تحسم الشبهة بذلك بخلاف ماذكره القائل ثانيا بل نقول ماذكره تخصيص للصرف عن الظاهر بنوع واحد مما سوى الحمل على ترك الاولى فلا يحسن التقابل بل يلزم القصور في بيان الشارح بخلاف ماذكره القائل أولا فانه تخصيص له بما يندرج فيه كل نوع من أنواع ماسوى الحمل على ترك الاولى (كفوى)

خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا أكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر أتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي مملوكون لله في القاموس العبد الانسان حرا كان أو رقيقاً والمملوك وقد تضمن وصفهم بالعبودية ردكونهم بنات الله اذ الولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك وأما العصمة نفياً واثباتاً فأدلتها متعارضة ظنية لاتفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانفياً ولا اثباتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بضدهما أيضاً لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه مايخرج دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ماورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وفيه انه لافائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لاتعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان كلام الله تعالى واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامنهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج كان بالمعراج على ماذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جداً ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بجويز تعدد المعراج وأما ماقاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر هو المحشي الخيالي (قوله فجعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وبعضهم الخ) المراد به المحشي الخيالي (ولي الدين)

مبني على انها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصغى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كال البعد أن تقنع بمعرفتها أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام * ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه فى هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح فى بعض ماروى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيأ من أدلة الطرفين لايفيد اليقين والمسلك يقيني (قوله العارف بالله وصفاته حسب مايمكن) ان أريد حسب مايمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب مايمكن لذلك الشخص فيلزم أن لايكون فاتت الوقت الذي يمكن له صرفه فى المعرفة ولما لانه لم يعرف حسب مايمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزاد معرفة الا أن يقال المراد حسب مايمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب واطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لايكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من أن الاول معجزة لزكريا والثاني لسليمان عليهما السلام لايرده مايقال المعجزة ماقارن التحدي ولامقارنة هنا لانه ينافيه ماسيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ماسيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لايخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على ماهو المفهوم لغة قديقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

(قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ونقل الخ) ناقله هو المحشي الخيالي حيث قال قالوا الخ (قوله واعترض عليه الخ) المعترض هو المحشى الخيالي (قوله وما يقال الخ) قائله المحشى الخيالى (قوله قد يقال وبه يظهر الخ) قائله المحشي الخيالى .(ولي الدين)

(قوله قديقال وبه يظهر الخ) القائل هو الخيالي حيث قال قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عليه السلام والله ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر الخ والضمير في به راجع الى الحديث الشريف والغرض ذكر دليل يدل على أفضلية أبي بكر من غير الانبياء لابيان وجه الاحسنية بانه هو الموافق لقوله عليه السلام وظهور ان أبا بكر أفضل من سائر الامم وقد حمله هذا المحشى على ذلك وأرجع ضمير به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كفوي)

الامم أيضا وفيه انه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بانه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لايفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لالما قاله الشارح من انه صدق النبي في النبوة بلا تلعثم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أو لانه فرق بين الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لادخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكانما سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من أسمائه عليه السلام على مافي القاموس (قوله فللتوقف جهة) أذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى اليه عقل وان أريد كثرة مايعده ذووالعقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل علي رضي الله تعالى عنه كال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لايلائم كلام المصنف وقوله توفي على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف * وتوقف علي كان ستة أشهر وقوله ولاحتج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر يعني يتابع الحق وان كان مرا او في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا ضرور وعن علم * وترك الخلافة شورى أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة أمر الخلافة شورى * في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى انهم لاينفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح مايدل على انه ذهب اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه فى طلب القصاص لافى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لايخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقادا لاحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البغى حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لايقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعنى كما هو عندنا أو عقلي يعنى عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعاً وعقلا أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لابد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعاً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى واجب سمعاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع فوتها يختل نظام العالم ويفضى الى مايفضى فمعني قوله لابدلهم لابد لهم في بقائهم وعلى ماذكره الشارح معناه لابد لما يجب عليهم فى الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار فى الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرئاسة العامة فى الدنيا ليصح قوله إماماً كان أوغيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لايكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية يريدان اللازم باطل لماان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوزقوله

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى (قوله وهذا ظاهر البطلان الخ)وأنت خبير بان نزاع معاوية ما كان فى خلافته بل في طلب قتلة عثمان رضى الله عنه أولا وتوقف على رضى الله تعالى عنه فيه لمصلحة على ما يدل عليه كتب السير ثم صار ما صار (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى وكذا المجيب
(ولي الدين)

عليه الصلاة والسلام لاتجتمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لاالعمل بها اكراهاً وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولايخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجواز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لايمكن لآبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون* يقال يجب ذلك فلايصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل) لايخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوي يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لاقبله اذلا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لايخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولاطريق لمعرفة هذا الا بالوحي اذ لايعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ماأورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لاالاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولايخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ماقيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولاتكن مصر الدفع ماتوهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لايستلزم عدم الاجتناب عنها وماقيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وماقيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلايدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها اذبه يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم

(أحسن) (كفوي)

اندفع ماأورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله ومن العجائب ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل سمي الخ) قائله المحشي الخيالي

(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لايمكن ظهوره) لايخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وافعاله وأيضا يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ماأورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ماأورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تندفع به العلاوة فقط

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعى الخ) وذلك حيث قال آنفا في شرح قوله والجواب المنع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى ايراد ماذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها انتهى (قوله لا يقال هذا انما الخ) قائله المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظلما) فيه ان كون الفسق ما ذكر مما لا يفيد شيأ في المقام لان المدعى هو ان الامام لا ينعزل بشيء من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعترض بالفسق المسقط للعدالة الذى لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج الى الجواب الذي ذكره القائل وهو المحشي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شئ من السؤال والجواب مبنيا على الغفلة عما مضى ويدل على ماقلنا كلام المعترض وهو المحشى صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقا فينعزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والمحشى الخيالي طوى المراحل لظهور الامر فى المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو الترديد فى العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بها ملكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفوى)

أحسن عملا (قوله ولأن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على مافى الكفاية وأما ماأورده على جعل الامامة شورى كان الاولى بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامة شورى وقد عرفت له معنى لايتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لايبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آني لا بقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا * ومبناه على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلماً بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة * وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا * ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعى اليه ضعيف (قوله قلنا انه من الفروع من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا لحقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الي الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على المسروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لانتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالى في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فاتجنبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قاله المحشى الخيالي وعلى هـذا جري كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح باق على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله انا لم نكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهي وفى الخلاصة الرافضى ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا في البزازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي حنيفة اللهم الا ان يدعي ان مافى المنتقى رواية غيرمشهورة وما ذكر فى الخلاصة فمشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الـكلام الخ للمحشى الخيالي (قوله ويأجوج الخ) وفى الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج ومأجوج يجعل الالف من الاصـل يقول يأجوج يفعول ومأجوج مفعول كانه من أجيج النار قال ومن لا يهمز يجعل الالفين زائدتين يقول ياجوج من يججت وماجوج من مججت وهما غـير مصروفين (قوله من الجيل) وزاد صاحب الـكشاف والديلم (قوله من أج الظليم) وهوذكر النعامة (ولي الدين)

بربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غـيرهم فلا تناقض في كلامهـم فلا اشكال (قوله الا المعـتزلة القائلون بان المعـدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت فى العـدم بسـائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليـه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليـه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لايتبدل وان لايثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصـدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لايحصل مالم يربك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيـه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الـكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشراط السـاعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيـه هذا كافر * ويأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أي المستدل (فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليـه السلام الدعاء يرد البلاء) اشارة الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقييد بأن ردوا لاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التمسك بعـدم تبـدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلا شيئ من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء لهـذا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم) الظاهر انه رد للتمسك أما الاول فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لا ينتفع الاموات بشئ من أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفخر الموجودات وأما الثانى فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لا يجزى أحد من أهل القبور بشئ من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالا على أصل المدعي فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالتضرع والابتهال والصدقة والنوال أولى بالنفع على انه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتب على دعائه فلا يكون اجابة قيل يأبى عن هذا الجواز قوله تعالى فى سورة الحجر فانك من المنظرين بالفاء فانه يدل على الترتب ورد بان الـكلام ههنا على ماهو فى سـورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجرى في اجابة المؤمنين أيضا وأنت خبير بانه لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كالآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضا بانه لما كانت الادلة في اجابة الـكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض فى أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كفوي) (يخطيء)

يخطئ) أي قد يحكم حكما غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أو أحكاما على حسب مايؤدي اليه رأي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أو ظني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وماذكره من المذهب المختار لايتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لامحالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لايصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ماسبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناهما أفتى به الفقيه وقد يفتح وفى قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاد له ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم أوفقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى لان مالم يبلغ حد التواتر لايصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لامثبت والافعند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادي أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لاتفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ماقيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه انه لايفيد اليقين وغاية مايفيده الظن وقوله

(قوله وبهذا اندفع ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ما سوى الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبتن على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التنقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح الكائن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتنقيح وأما على ما ذكره المحشي فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال وصرح بعض أصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايمان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ) يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس واختيار الزجاج على ما نقل في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل مطلقا من الملائكة ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكمل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكروبين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة (وبعض) ومسئلة تفضيل الائمة ليست مما يدعو الذاهب الى أحد طرفيهما اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة الخ) المورد والمجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوي)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من شخص والجواب بأن الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتمينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * بحمدك يامن وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائداً الى الجنة بعدقائد * ونصلي على نبيك الى الابدزائداًعلى كل زائد يامحمود كل حامد * ويامقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائداً لنا الشيطان الجاحد وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

فاعلم أنه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار أفاضل العلماء الاعلام لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الي الآن

(قوله والقاضي أبو بكر) . أقول والقاضي البيضاوى أيضا حيث قال بهصريحا في تفسير سورة النباء واشارة في تفسير سورة الاسراء ولقد قرئ هذا الكتاب مع الخيالي من أوله الخ قراءة تحقيق وتدقيق وجميع ما كتب في أطرافه من الحواشي للفقير لكن لكثرة اشتغالنا بسائر الدروس لم يتيسر لنا الخدمة بكمالها وان وفقنا الله تعالى للخدمة مرة أخرى نخدمه كما ينبغي اللهم يسر * كتبه ولي الدين جار الله في أواسط ربيع الاول لسنة ثمان عشرة ومائة والف في القسطنطينية في المدرسة الفيضية وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

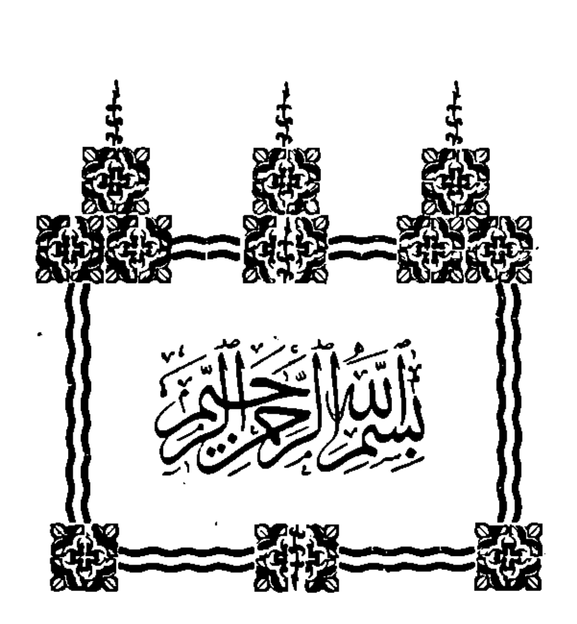
وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)
لصاحبها الفقير الي الله الغني فرج الله زكي الكردي الكائن محلها
بدرب المسمط بالجمالية بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالي على العقائد النسفيه

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف علي الخيالي المذكور أيضاً

تنبيه

طبع بمطبعة (كردستان العلميه) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
الكائن مركزها بدرب المسمط بجمالية مصر المحميه سنة ١٣٢٩
هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكي التحيه



(قوله الكتاب الخ) المفتتح بالتسمية والتحميد (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولا والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض ان بدأ أمر ذي بال ببسم الله أن يذكر اسم الله أولا فيعقب بعمل ذلك الامر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر بسم الله أولا وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولا ومقتضي كل منهما ينافي مقتضى الآخر وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قبيل قول النبي عليه السلام أول ماخلق الله الله روحي وأول ماخلق الله العرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعني في الحديثين ان كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أبتر وكل أمر ذى بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمد لله فهو أجذم (قوله لاينافي الاستعانة الخ) فالاستعانة ببسم الله لاتنافي الاستعانة بحمدالله (قوله أوللملابسة الخ) فيكون المعني كل أمر ذى بال لم يكن الابتداء فيه ملابساً ببسم الله فهو أبتر وكذا معنى حديث الحمدلة (قوله تم وقوع الخ) الظاهر أن يقال ان الملابسة تم ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الكلام في بيان ملابسة الابتداء بالبسملة والحمدلة لافي بيان ملابسة المبتدى بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه ان هذا على تقدير صحته انما يكون فيما يمكن أن تجعل الحمدلة جزأ منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولايمكن ذلك في الاكثر فلايمكن جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزأ أولا من الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلافصل بينهما بشيء فاذا وقع الابتداء بهمزة الحمدلله في آن كان الابتداء ملابساً في ذلك الآن له وهو ظاهر ولبسم الله لان الحمدلة ذكرت عقيب البسملة بلافصل بينهما بشيء فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفا فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلا بالحمدلة والبسملة عرفا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكريم والصلاة على نبيه الكريم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم المستحقين لاعالى الطبقات من دار النعيم (قال المحشي البليغ) الكامل في العلم الكسبي تقبل الله أعماله وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه (قال الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعدما تيمن بالتسمية الحمدلة) أقول هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولا على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وامامه ويدعو له بالرحمة والرضوان ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان وينكشف المعاملة والتحرير اذا تأملت في هذا التقرير والتحرير (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) انما ذكر التعقيب ولم يكتف بقوله بعدما تيمن

(فان)

فان الابتداء بهمزة الحمد لله آن الاتصال بالحمدلة والبسملة معا وهذا معني كون آن الابتداء آن التلبس بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نم لايمكن فيما ليس من جنس المقروء (قوله آن الابتداء آن التلبس بهما) أي بالبسملة والحمدلة عرفا لاحقيقة لان آن التلبس بالبسملة قدم على آن التلبس بالحمدلة (قوله فى الحاشية ولا يقصد فيه معني الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة كما فى الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهي وقوله وان أمكن الخ فيه منع فتأمل (قوله يحمل على الكمال الخ) قال فى الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لايحصل الا بالتكلف الخ فيه انه منفوض بكماله تعالى (قوله على الكمال الخ) قال فى الحاشية وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهي كلامه وفيه ان سبب الكمال هو الذات لاوصف الجلال (قوله مع ملابسة الخ) متعلق بالمغنيين (قوله جلال الخ) قال فى الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة حينئذ انتهى كلامه اذ يلزم ملابسة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه فى دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الى الله تعالى كان معناه الدالة على صدقه فى دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوي النبوة للنبي عليه السلام فالحجج دالة علي صدقه عليه السلام فى دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم الخ) لان اضافة الحجج الي الضمير تفيد الاستغراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للمتوهم مجرى المحقق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتي يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض والمعوض عنه لايجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله من الشرع) أى من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال فى الحاشية * فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لايتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد فى الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى * قلت أولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانيا المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فأساس الفن مايتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلايكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهي كلامه وقوله أولا الخ معارضة تقريرها انه كما ان عندك دليلا على ان الكلام أساس أساس العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد أساساً لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعنى ان كما عندك دليلا على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لاغير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولا الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى وان سلم فلا نسلم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

اشعارا بان مجموع الفوائد الثلاثة انما تحصل بالتعقيب لابمجرد الحمد لله الذي هو المقول لقال فى الظاهر وأيضا لزم ذكره بعد ذكر اقول وحذرا عن توهم التيمن في حقه سبحانه وتعالى وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع فى الاصطلاح ان يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه الاجماع لان الاضراب فى الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي ذي شأن وخطر وقيل اى ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذي لاعقب له وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفى الحديث

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساسا لاعتدادها وليس هذا كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بانه لانسلم ان أساس الأساس أساس وان سلم فلا نسلم ان الكتاب أساس الكلام اذ أساس الكلام مايتوقف عليه جميع مسائله وان سلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ماثبت بأصل الدليل فلم تكن معارضة وقوله الحصر المذكور مم الخ) أي لانسلم انه لايتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على انها جزء من الكتاب (قوله لشمول الاولي الخ) أي قول الشارح مبنى علم الشرائع والاحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الخ) فانها مختصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه الخ) وانما قال باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه لولم يتضمن معنى يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الخ) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر فهدم الطريق المذكور انتهي كلامه وقوله أصل الاستدلال الخ لانه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الانشائية على الاخبارية وقوله الطريق الخ وهو قوله اذ لامجال للعطف الخ (قوله نسبة أمر الى آخر الخ) أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها ايجابا في القضية الموجبة وسلبا في القضية السالبة (قوله وادراك وقوع النسبة الخ) أي ادراك النسبة التامة الايجابية أو السلبية وهو ماسماه الحكماء تصديقاً وجعله الامام جزءاً أخيراً من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الخ) صرح الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لاللحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي وكالوجوب مثال للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مرادهنا الخ) اذ يكون حينئذ معنى قول الشارح الاحكام الشرعية منها مايتعلق الخ ان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعمل وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها انها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها مايتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين مايعم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب فيصدق على الفرقة الثانية انها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وان عم الخ) بأن يراد به مايعم فعل الجوارح وفعل القلب (قوله الفعل الخ) في قوله بأفعال المكلفين الخ (قوله الاعتقاد الخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل القلب (قوله يلزم انحصار الخ) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لاحصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة انتهي كلامه وقوله لان معنى الخ أي تعلق العلم بالفرقة الاولى من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (وقوله فكذا الحال في قسيمه الخ) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات

من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم ههنا كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وان كانا في اللفظ خبرا لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال قبل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيف ما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الي المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة قوله ومايتوهم من تعارضهما مدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي)لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشي رحمه الله بجوابين منها وأيضا يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافية للحقيقي أيضا اللهم الا أن يراد بقوله مدفوع الدفع الواقع فيما

كون معلومات العلم ومسائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومسائله في الفرقة الثانية تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل قليل في مسائله وهو ظاهر وقوله بما يتعلق به الخ يعني ببعض مايتعلق (قوله في العلم بالوجوب الخ) الظاهر ان يقال في الوجوب لان ماهو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فحينئذ لا يكون قيد الشرعية مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيدا لشرعية الحكم فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما المعنى الاول الخ) أي النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجهه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها مايتعلق الخ أن النسبة التامة المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم التصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر فيكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع أو اللاوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن الملكة فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق ملكة التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلوب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق باجزائها التي هي الايجابات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أى بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله وأما لم يعتبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

مضي المشهور فيما بين الناس (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر ان مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ماذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أى لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكأن مراد المحشي أيضا هذا كما يؤيده مانقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال ان المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيد له ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لا ان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيد له وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول لا لقيده الا نادراً

(قوله ألا يرى أنه الى قوله مع انه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع انه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم ان ترك الاوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضا شرف وعاقبة لدون البصرى أو مالك أو غيرهما من الائمة المسائل الكلامية أيضا لوقوع الاختلاف فيها أيضا فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية فى النهي عن الاشتغال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع النخ عطفا على قوله لصفاء عقائدهم قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال

أولي منها انتهي كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ) وهي الوجوب والاباحة وغيرهما (قوله وان أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل فى الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاسناد الخ) بان يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطرفيه الخ) أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الايمان (قوله أو التصديق الخ) بان يراد بالاحكام الايجابات والسلوب التى هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتقدات الخ) لان طرفي الاسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله فحينئذ الخ) أى حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل فى الاولي وبالاعتقاد فى الثانية تعلق الاسناد بطرفيه يكون العمل والكيفية طرفين للاسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا فيكون فيه اشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق تعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضاً اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول النخ) فيه رد للدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي النخ) رد للدليل الثاني (قوله والمجرور مقدم الخ) أي كما مثله النحاة بقولهم في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خبير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فان المقدم ههنا مجموع الجار والمجرور فقط (قوله وبه النخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لان حجية الاجماع النخ) أي كون الاجماع حجة حاصله ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول النخ) وأنت خبير بان موضوع أصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية والاجماع من جملتها ولو كان كون الاجماع حجة من مسائل الاصول لزم اثبات ماهو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لايثبت فيه بل فى علم آخر فتعين أن كون الاجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة النخ) أى كون الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام النخ وموضوع أصول الفقه الادلة الشرعية (قوله بان موضوعه أعم النخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما عند غيره النخ) أى عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية النخ) أي الموجودة فى الخارج (قوله وغايته النخ) أى فائدته وهي كون ذلك العلم محتاجا اليه في العقائد الاسلامية (قوله قدم عليه النخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم المعلل اذا أورد عليه بلا تردد (قوله للاهتمام النخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لاتعارضه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك انتهي كلامه وقوله مثل العناية النخ أى جعل الدليل معاوناً لقبول الذهن للمدعي وقوله وأمثال ذلك النخ كازالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قلت النخ) حاصل السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح مايفيد النخ لايصدق على المعرف أعنى الفقه لانه نفس معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام النخ) لما

قرره الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغري أي لا نسلم ان الفقه المعرف هنا نفس معرفة الاحكام لم لايجوز أن يكون بمعني المسائل وعلى هذا كان قوله المعرف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له وانما قلنا انه سنداً خص لاحتمال أن يكون المعرف الملكة فتدبر (قوله المعرف هنا الخ) يفهم من قول الشارح مايفيد الخ تعريف علم الفقه بانه علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فمعنى قوله المعرف هو المسائل المدللة الخ ان هذا التعريف تعريف للعلم بمعنى المسائل المدللة ولايخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل وعلى نفس المسائل وعلى الملكة ولا تطلق على المسائل المدللة فقول المحشي المعرف هنا هو المسائل المدللة ليس كماينبغي (قوله فان من طالعها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالى ومن البين فى ذلك قولهم معني قولنا مقدمة في كذا ان هذه المعانى فى تحصيل الادراك بمعني انها تحصل تلك المعانى على ماحققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهي كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيدا لعلمه وهذا مما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالى يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ) حاصل الجواب الثاني منع الكبري مع السند الاخص أى لا نسلم انه لايصدق على معرفة الاحكام انها تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المفاد معرفة الاحكام الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات الاحكام العملية بناء على التغاير الاعتبارى وفيه بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التغاير كما اعتبره من قال علم زيد يفيده صفة كمال فانه عبر عن العلم أولا بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعني ملكة الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الادلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم يشعر بان المسمي بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لاينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية واما على ماقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى في الجواب الاول كما لايخفى انتهي كلامه لانه قال فان من طالعها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام وهذا المعني لايحصل الا للمقلد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاهة المقلد على الجواب ان لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد الخ كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية مايقال)أي فى دفع لزوم فقاهة المقلد قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تقيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلا سؤال ولا جواب فقوله عدم الخ أى فى الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي بلزوم فقاهة المقلد وقوله ولا جواب أي بغاية مايقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف الاحكام للاستغراق الخ) أي اللام فى الاحكام للاستغراق والمعنى أن علم الفقه مايفيد العلم الاستدلالى بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استداليا بل علم بعضه استدلالى وبعضه حدسى فلايلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولايخفى ان التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ماذكره القائل (قوله لان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب ان المعرف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه ان كون المعلوم مفيد العلم لما لم يتصور بتحصيل اشار الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أى يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن البين

ماص)أي من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الادلة لامايفيدها (قوله وان التزم الخ) انما قال وان التزم لان العطف على القريب أولى (قوله اضاع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول فى الاول اذيكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الي ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه انه لم لم تسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله فى الاول الخ) أى فى قول الشارح أول مايجب الخ (قوله أوذكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق احتياج الي ذكر وجه التخصيص اذيكون المعنى لكونه أول مايجب سمي بالكلام ولايتوجه عليه انه لم لم تسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول مايجب لان أول مايجب هو علم الكلام لاغير (قوله اذلاشركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام فى كونه أول مايجب لكنها تشاركه فى أن لايحصل تعليمه وتعلمه الا بالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضاً لكن لم يطلق عليها تمييزاً فلا يرد على الشارح ضياع شئ من قيد الاول ولاوجه التخصيص فتدبر (قوله حتي يخص الخ) أى يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما احتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة فى كونه أول مايجب لايستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لايكون ضائعاً (قوله كلام السلف الخ) أى علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعنى ان الناس عندهم ثلثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخلد فى النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلا للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله لاواسطة الخ) فمن مات صغيراً اما أن يدخل الجنة أويدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والالم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائى لايثاب ولايعاقب (قوله معني كونهما الخ) أي لانسلم انه لولم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونهما داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لايكونان الافيهما لاان كل من دخلها يثاب ويعاقب (قوله ولو سلم الخ) أى كون كل من دخلها يثاب أو يعاقب بالنسبة الي أهل الثواب والعقاب عندهم وهم العاقلون البالغون فانهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ) أى اذا صرح المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الصغير عندهم يدخل الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخولها مثابابها(قوله بقوله الخ) أى بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السابق الخ) أي الكلام السابق وهو قوله ان الاول أى المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابابها ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثابا بها فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان والاطاعة أى على قوله فآومن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فآومن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله الي نفسه الخ) يعني قال فادخل ولم يقل فتدخلني خطابا لله تعالى اشارة الى ان الايمان والاطاعة بوجبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي فدخلت

في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لااللفظ فان كنت فى شك فقد علم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لوسلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة لصدق التعريف عليها أيضا فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحا معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لاالمعرفة الجزئية وأجيب بان المعرفة الجزئية أيضا مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير فى أدلتها راجع الى ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكلفات لايجرى فى قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فانه لايجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لوسلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضا المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك (فان التغاير الاعتباري كاف) بين المفيد

والمفاد(في الافادة) أي في اطلاقها(قوله كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال)فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحيا ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضا انها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعني ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط الاستحضار(فساق الكلام) اي سبقه وقيل سباق

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع هناك دخول النار على العصيان على قوله لعصيت كما فرع ههنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ماهو أنفع له في دينه (قوله فلزمه مالزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله بمجموع مافي الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق لايلائمه بل يأباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافي الكتاب هو أهل السنة لاغيرهم فان أهل السنة لايقول ببعض مافي الكتاب كما سيجيء (قوله ويحتمل أن يراد الخ)أي على تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضاً قائلون بأن حقائق الاشياء ثابتة فما وجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد يفتح الخ) أي جعل بعضهم الباء مفتوحا (قوله بملاحظة الحيثية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق وأما من حيث انه مطابق فهو صدق (قوله لايلائمه الخ) لان الملائمة حينئذ أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق بكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الخ) لانه اشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بان الحق هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الخ (قوله قال في حواشي المطالع)هذا النقل لبيان ان الصدق قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله اذ المنظور الخ) في الحاشية تعليل لكلام مطوى وهو قولنا وانما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الانباء الخ) فيه انه لم يقع في اللغة ولا في العرف اطلاق لفظ الصدق على الانباء فالظاهر ماذكره الشريف المحقق من انه سمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أي قوله وأما المنظور الخ (قوله أولى) اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلايصح تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الخ) في حواشي المطول في أول البيان (قوله فالمعني ههنا الخ) أي تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع إياه تسامح في العبارة فالمعنى كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أي تعريف الحقيقة والماهية وهو مابه الشئ هو هو صادق على الفاعل فلايكون مانعاً لاغيار المعرف (قوله لانا نقول الخ) أي لانسلم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق مابه الشئ يتصف بالوجود (قوله بجعل جاعل) أي الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشئ بمعني الموجود) فمعنى التعريف ان الماهية مابه الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال) أي نقض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الخ) أي لانسلم أولا ان الشئ بمعنى الموجود (قوله فرق الخ)أي لانسلم ان معنى التعريف مابه الموجود موجود بل معناه مابه الموجود ذلك الموجود والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معني التعريف ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكر من

الفرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود وبيان أن معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الاول وهو ليس معنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لان الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لايصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ماذكره في جواب فان قلت الخ من ان الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه ان هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزله اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا الهو هو فاخذها فيه اشارة الى كمال الاتحاد المعتبر هنا فلايجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض ومابعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالمستفاد منه ان الذاتي للشيء مالا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وان كان التصور محالا بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه حينئذ كان المتصور محال وقس على ذلك معنى امكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه (قوله بدونه)أى بدون تصوره كما هو المتبادر وما في قوله الذاتي مالا يمكن الخ عبارة عن المحمول لان المنقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها انها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعا (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاتيه فلا يمكن تصوره مطلقا بدون ذاتيه فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لايخفى قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب انتهى كلامه فقوله معد الخ فيه ان المعد يمتنع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه ان المعد يمتنع اجتماعه مع المطلوب والمبادي تجتمع مع المطالب فلاتكون معدات بل هي محال المعدات والحق ان تصور اللازم في زمان تصور الملزوم الا أن الملزوم يتصور قصدا واللازم يتصور تبعاً (قوله فانفك في هذا الزمان) فيه ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم ينافي اللزوم لان اللزوم امتناع الانفكاك (قوله الامكان الخاص الخ) أى لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضروريا واذا لم يكن كل واحد منهما ضروريا يكون كل واحد منهما جائزا ويلزم أن يجوز تصورا الكنه بالعرض وهو باطل لانه انما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجميع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأبى عن ذلك) فيه ان الشارح جعل العلم أولا عبارة عن التصديقات وأشار ثانيا الى انه عبارة عن المسائل وثالثا الى انه عبارة عن الملكة تنبيها على ان أسماء العلوم تطلق على كل من الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأبي عن كون المعرف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لايخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ماتفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضا يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالما بها وفساده ظاهر وأجيب

أريد الامكان العام) أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لايكون أحد طرفيه من حصوله ضروريا (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أى لانسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما تثبت تلك الملازمة انلوكان اللازم لامكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصوره بالعرضي وهوممنوع لجوازأن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرضي ولوسلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فانما تثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكناً فلزمه جواز تصور الكنه بالعرضي وهوممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعني انه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون مايلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهو لايستلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد فحينئذ لايلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أى مقارنا للعرض (قوله لابه) أي لابسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعني ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكناً في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان الغرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي ببيان حالها بالنسبة الى الماهية فيكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفرداً عن العرض ممكن أي جائز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لايجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون ممتنعاً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه)أي تصوره الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد)وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير ممتنع) اشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرد) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس عدمه ضروريا) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معني الامكان من جانب الوجود حاصلا في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار التشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار التشخص مجموع الماهية والتشخص والمجموع هو التشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معني التحقق (قوله وكون الشئ بمعني الموجود) فيه أن كون الشئ بمعني الموجود ليس متعيناً عندنا بل كونهما متساويين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتفى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المعدومات الخ) انتفى هنا معني الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

يمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شئ من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان إباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله مايفيد أقبح من إباء العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بحمل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام وإلا يلزم أن لايتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضا يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقيه اجماعا) فيه أن تخصيص المشتق لاينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية مايقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ماذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ماتفيده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لايحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي

انتهى فيه كون الثبوت بمعني الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل فى التصديق لحمله على بيان المعني خلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعني لانسلم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت فى وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك فى قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما فى قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري فتدبر (قوله وهذا المعني الخ) أي كون الشعر معروفا بالبلاغة (قوله بجعل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء المتكلم (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معني الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض أشعار المتكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعني الاول بجعل الاضافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا أن لوكان قوله ولامثل ناظر إلى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الي بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعني المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعني المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقق العلم بها على ماصرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مايشاهد الخ لا ذكر جميع مايحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لااحتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأنيث المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المسندة الي ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما فى اعدلوا هو أقرب للتقوي انتهي كلامه وقوله ففي ضمنها الخ فساده لايخفى لان مافى ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع مانعتقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت فى بها كان معني قول المصنف والعلم بها متحقق أى تصور جميع مانعتقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلا غير مراد فى قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوما لنا ألبتة) فيه ان كون جميع مانعتقده حقائق الاشياء معلوما تصوراً وكون ثبوته معلوما تصديقاً مسلم وأما كون جميع أحواله معلوما تصديقاً فممنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم فى قوله والعلم بها متحقق العلم بالكنه فمعنى قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجرى فى المسائل يجرى في المعرفة أيضا كذا نقل عنه فى الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاهة المقلد دون باقي الاجوبة أيضا فلا احتمال لكونه متعلقا بيفيد أيضا (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فقيه فى العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولا ثم العطف على مايفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعهما الشارح رحمه

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا نسلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه إذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاما للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها ينافي كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكون معني قول السائل بناء عليه انه لاعلم بكنه جميع الحقائق لان الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معني قول السائل بناء عليه انه لاعلم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه مع انه جعل العلم سابقاً عاما للتصور والتصديق وبينهما منافاة لان العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور ينافي كون المراد منه مايعم التصديق يرد عليه أن عدم التعرض لايستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معني قول السائل انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لايوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل ماننتقده حقائق الاشياء معلوم بديهة (قوله في ضمن مايشاهد الخ) بل يجوز ان يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر)أي في قول الشارح ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالتنبيه على وجود مايشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس مايشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السياق)وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء الخ)ويحمل الثبوت أيضا على المعني العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متناولا لجميع الاحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافا للسوفسطائية ان انكارهم لايختص بحقائق الموجودات بل يعم الاحكام كلها(قوله على المعني الاعم) للموجود والمعدوم (قوله يرد عليه انعدم ارتفاع النقيضين الخ)هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعني ماذكر المحشي فتدبر (قوله أن يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آنفاً ان الالزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضاً فافهم (قوله فكيف يبنى الخ) أي كيف يتصور الالزام لمنكري أظهر البديهيا بالامر الخفي (قوله وهو بمعني الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالزام يبتني على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان المتحقق بمعني الوجود كان معني قول الشارح ان لم يتحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم أن توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لايستلزم وجود الاشياء (قوله ففيه تأمل) قال في الحاشية

الله الخ)قيل عليه ماجمعهما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظرا الى ان كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه في ازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحدا (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهي أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان الضرب يقع ثانيا بل يقتضي أن يقع فعل ثانيا أعم من أن يكون عين الفعل الاول على معمول آخر أو غيره على

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو أن لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن أحد النسبتين نعم يرد عليه مثل مايرد على ماأورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العندية لايدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض بها كلامهم ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالزام لهم على انه قد عرفت ان قول الشارح ان لم يتحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه انهم يقولون كل حكم تابع لاعتقاد المعتقد حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع لاعتقادهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيما ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي (قوله بناء على زعم الناس) والا فاللا أدرية تشك ولا اعتقاد ولاغلط للشاك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت لاينافي الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحس يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من الذكر بالضم (قوله لكن عده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه) أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض (قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب اياه (قوله لكن يرد عليهم) أي على الذين عرفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكا علما (قوله أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساسا لاعلماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لااحساساً (قوله والامر في ادراكه الخ) ادراك زيد بعد الغيبة عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون علما عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لايعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي تمييزها) أي للتمييز الذي توجبه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف يوجب تمييزاً الخ ليتناول التصور بناء على انه لانقيض له فقد بنى كلامه على اصطلاح المنطق فالتصور عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التمييز عند المنطقي لا صفة توجب التمييز فكيف يصح كون

المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمه ثانياً ومانحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولا ثم خص به أي خص به ثانيا لكنه يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ليست فاء فصيحة أو فاء تفريع بل فاء تعقيب ههنا ومعنى التعقيب ههنا انه لم يتم قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم على علم من العلوم (قوله إذ لو لم يقيد به الخ) نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولا وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله اذ لا شركة ثم اعترض عليه بانه لا يصح التعليل للتفسير وهذا أيضا سهو ظاهر (قوله لضاع إماقيد الاول الخ) توسيع للدائرة والا فلا شك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعا لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه الخ

التصور صفة توجب التمييز فلا يصح البناء المذكور ولامجال لتصحيحه وقد أوضحناه في حواشينا على الحواشي العضدية للشريف المحقق (قوله فلايصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف العلم للتصورات على انها لاتناقض لها (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل انه لايصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالنقيض نقيض التمييز (قوله المراد بالنقيض) أي في قول الشارح لايحتمل النقيض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم نقيض التصور) أي عدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التمييز فيصح قول الشارح بشمول التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معنى البناء فاذا كان عدم نقيض التصور مستلزما لعدم نقيض التمييز يصدق على التصور انه صفة توجب تمييزاً لايحتمل متعلق التمييز نقيض التمييز (قوله فلامعنى للبناء) اذ يشمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) أي أن لا يحتمل المتصور غير صورته الخاصة (قوله على ان بناء شئ على شئ الخ) أي كون شيء مبني أي علة لشيء في الواقع لاينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي علة أخري على تقدير انتفاء المبني الاول فكون نقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لنقيضه لاينافي أن توجه علة أخرى على تقدير انتفاء عدم نقيض التصور أي على تقدير أن يكون للتصور نقيض (قوله فيه) أي في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال ان التصورات لاتناقض لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله نقيضا المتساويين) أي المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أي أخذ نقيض المحمول موضوعا (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالانسان فانه رفع مفهوم اللاإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم نقيضا المتساويين متساويان (قوله وأيضا) أي في قولهم ان التصورات لاتناقض لها ضعف لكونه مبطلا لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم ان التصورات لاتناقض لها (قوله جميع التصورات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حينئذ (قوله بين العلم بالوجه الخ) لامفهوم الكلي أفراد وهو وجه لافراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور افراده بهذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لانه مفهوم الانسان حتي يكون تصوره علما بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة انسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا له بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة فصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولاشك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لايعقل واللاشئ كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة لملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشئ أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الانسان قال في الحاشية وتوضيحه

فعلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقا لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتتعلم بالكلام سواء كان أول مايجب أولا فضاع قيد الاولية باطلاق الاطلاق أى بعدم تقييده بكونه أولا انتهى فقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أمراً وسئل بانه لم لم يسم غيره يجاب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بانه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصا بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بانه لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثا وضائعا بل سفها فكان اللائق ان لايتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

انا اذا رأينا حجراً فحصل منه صورة انسان فحكمنا بانه فى المكان الفلانى فهذا الحكم الصحيح إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الانسان الذى تطابقه تلك الصورة ولا فرد للانسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فان هذا مما يحكم به من له أدنى تميز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لايحصل من الحجر الاصورة الانسان وتلك الصورة انما تكون آلة لملاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة اذعانه فعليه أن يتأمل فى قولنا مالا يعلم بوجه من الوجوه لايصح الحكم عليه فانه قد توجهنا باللا معلومية الدائمة الى ذات معلومة فى نفس الامر فادراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق وكذا الحال في الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما اذا حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه ان الحكم ليس هذا أولا على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ وقوله تصور غير مطابق فيه ان ادراك الذات المعلومة من حيث أنها متصفة بمفهوم اللامعلومية تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعلوم سائر العنوانات الفرضية فلا اشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه ان الشبح محسوس متصور على وجه جزئي لابواسطة مفهوم الانسان وجعله عنوانا له فالمحكوم عليه فى هذا الحكم هو الشبح المحسوس لاالمعلوم بمفهوم الانسان فلا يوجد ههنا تصور غير مطابق كما لايخفى وقوله غير مطابق أي للمعلوم الذى هو الحجر وقوله الماهية المجردة الخ فيه أن ادراك ذوات الماهيات من حيث انها متصفة بمفهوم الماهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللامعلوم لايعقل وغيره فلااشتباه حينئذ (قوله في حصول علمه) أى حصول صفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي العقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لانه) أي ادراك العقل من الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونان (قوله بواسطة احساس الآخر) أي احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو) أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لان عدم التجوز هنا بقرينة خارجية لابكثرة قوم مخبرين فلايدخل هذا الخبر فى حد الخبر المتواتر (قوله فاثبات التواتر به)أي بحصول العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلا ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة فلادور (قوله معلول أعم) لانه يوجد بغير التواتر (قوله فلايدل على العلة الخ) لان العام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أى عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله واما اذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة وههنا علم انتفاء ماعدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر النصارى (قوله واضافته

هذا الوجه تام لايلتفت اليه وأما ماذكره فدفع بعده عن العقل لايدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الا بعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين الخ)المراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لا انه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذى يتلوه هو ان حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لاتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم * اعلم ان المناسب ان يقول الشارح في ذكر الوجوه أولا ان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لابجميعها وأن الاقوى من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله ما يفيد معرفة العقائد) ويجوز أن يكون اشارة الى الحكم الشرعى المتعلق بالعقائد والى العلم

﴿ تنبيه ﴾

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمتين منها عثرنا على الاصل تاما فأحببنا طبع الحاشية من أولها حرصاً على تحصيل هذا الفائت ورغبة فى عدم تشتت الحاشية وفقنا الله جميعاً الى مافيه السداد

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلي الكريم والصلاة على نبيه الكريم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم المستحقين لاعالى الطبقات من دار النعيم (قال المحشى البليغ) الكامل فى العلم الكسبي تقبل الله أعماله وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه (قال الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعدماتيمن بالتسمية الحمد لله) أقول هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولا على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وامامه ويدعو له بالرحمة والرضوان ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان وينكشف لك المعاملة والتحرير اذا تأملت في هذا التقرير والتحرير (قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد) انما ذكر التعقيب ولم يكتف بقوله بعدماتيمن إشعارا بان مجموع الفوائد الثلاثة انما تحصل بالتعقيب لا بمجرد الحمد لله الذي

 هو المقول لقال فى الظاهر وأيضا لزم ذكره بعد ذكر أقول حذرا من توهم التيمن فى حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع في الاصطلاح أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لايلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الي المفعول) تقديره وأما إخبار اليهود النصاري بقتل عيسى عليه السلام (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أى خبر اليهود فاماأن يكون الخبر المقدر بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المفعول كافى المعطوف عليه فيكون المعنى وإخبار اليهود أنفسهم بتأبيد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدرهنابمعناه الاصلى مع كون الخبر المذكور بمعنى الاخبار فى المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف العلم) أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أى فى قوله ربما يكون (قوله لكنه كاف الخ) أي قول الشارح ربما يكون كاف فى الجواب لانه سند للمنع والجزئية كافية في السندية (قوله والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر واذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولايدل عليه بل هو للعقل بالنظر الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ماقيل لم لم يوجب كذب كل واحد كذب المجموع فتدبر (قوله يساوى النبي) لان النبي من بعثه الله لتبليغ الاحكام (قوله ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول (قوله وقددل الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال عليه السلام ثلثمائة وثلاثة عشر كذا فى الكشاف (قوله اللهم الخ) من كلام المعترض (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضر بك (قوله كما صرح به القاضى) البيضاوى في تفسيره {قوله لينحصر الخ } اذلو كان النبي أعم من الرسول لخرج أخبار الانبياء عن أقسام الخبر الصادق ولم يحصر في النوعين المذكورين { قوله ويعتبر الحصر } أي حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في النوعين المذكورين { قوله يدخل فيه سحر المتنبي } فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً { قوله بحكم العادة)باجراء الله عادته على أن لايخلق الخارق في يد الكاذب (قوله وأيضاً الخ) فاظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى فرع صدقه فى دعوي الرسالة والمتنبي كاذب فلايوجد فى حقه اظهار الصدق فلا يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أى على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً { قوله قلت ان القوم الخ) أى لانسلم ان كرامة الولى معجزة لنبيه حقيقة بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات) وهى التي صدرت عن النبي قبل نبوته { قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو الامكان اللغوى وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبرى { قوله يستلزم لذاته الخ) هذا التعريف للمنطقيين ومعني استلزام القول المؤلف للقول الآخر عندهم هو انه اذا تحقق

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي ذي شأن وخطر وقيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذى لاعقب له وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفي الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم ههنا كناية عن عدم صلاحية شئ والحديثان وان كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال * قيل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة (قوله ومايتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشي رحمه الله بجوابين منها وأيضا يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضا اللهم (قوله) الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فيهما بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي فى الآخر وان حملت على مانعة الجمع لايحتاج الى

القول الاول في نفس الامر تحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح العضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات ويحصل بعده إما بلا توقف على أمر آخر كما في الشكل الاول أو بتوقف على شيء كما في الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف ألا يرى انهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غير بينة لازمة لاحدى المقدمتين وأدرجوا فى التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملا للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملفوظ للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار معناه الذى هو القياس المعقول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالته على القياس المعقول فكانه قيل في تعريف القياس الملفوظ انه لفظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولا آخر وبه يندفع ماذكره المحشي بقوله فان قلت الخ لان ماذكره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم المدلول) الذى هو النتيجة (قوله فيختص بالمعقول) أى المراد بالقول الآخر هو القول المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للملفوظ (قوله المراد من العلم التصديق) فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشئ آخر (قوله فيخرج الحد) أى لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشئ آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شئ آخر (قوله فتخرج القضية الواحدة الخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم الاخرى في الصدق والتحقق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا نقض بالفرضيات (قوله لقضية أخرى الخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات الخ) أى تدخل تلك المقدمات في التعريف وليست بدليل فلا يكون التعريف مانعا (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة فتخرج عن التعريف (قوله قوله فبالثاني أوفق الخ) يعني يفهم من قول الشارح فبالثاني أوفق ان له موافقة للاول لكن موافقته للثاني أزيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه الخ وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته للاول ان لو كان أوفق افعل للتفضيل اما اذا كان بمعنى الموافق كالاعم بمعنى العام والاخص بمعني الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه الخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك الخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

التكلفات لكن المقام يأباه والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان الكل ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلا للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتدائيا أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة) أي ولك أن تحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف الباء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ وتجعلها للاستعانة أو للملابسة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بانه لا تنافي ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الرحمن مثلا فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معا * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال ويرد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الي شيئين

{ قوله على ما أخذه الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الخارق على يده { قوله على يد مدعي الالوهية } كالدجال عليه ما يستحق (قوله فهو استدراج له الخ) وهو ان يعطيه الله في الدنيا ما يريده ويهلكه في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة (قوله هذا في الامور الخ) أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب أخبار الرسول للعلم في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر أخباره للعلم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية أولا وأجيب عنه بان المقصود ههنا ايجابه للعلم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعلم في غيرها فسيأتي بيانه فيما بعد (قوله لم يحتج الخ) فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهيا فهذا الاعتراض معارضة (قوله الى ترتيب هذا النظر الخ) أي الى حصول هذا الاستدلال (قوله وأجيب الخ) حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط (قوله لان تصور الخبر الخ) هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور المخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر (قوله لا يجعل صدق الخبر بديهياً الخ) قال في الحواشي على ان قوله تصور المخبر موقوف على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا أن يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه انا لا نسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال (قوله فيلغو ذكره) أجيب بأن معني التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك ويقابله الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفا والمراد هنا هو المعني اللغوي بقرينة عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا (قوله لا في المآل) ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المآل وحينئذ لا يكون لغوا (قوله وفيه ما فيه) أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل تعسف كما لا يخفي (قوله لان هذا الخ) أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معني العلم الخ وفيه انه ربما يطلق العلم عندهم على معني أعم من اليقين فصرح هنا بالمعني المراد ومثل هذا لا يعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فسبب مناسبة لقول المصنف والعلم الثابت به يضاهي الخ فتدبر (قوله فما وجه التخصيص الخ) أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول (قوله بيان قربه أي قرب العلم)

مثل التسمية والتحميد الا نادرا للافراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التضيق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدأ المذكور في الحديثين بمعني التقديم قال في المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه فمعني الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجذم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا

استحالة فى تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ماتكلفوا به في دفعه انتهى ولايخفى ان البدأ والابتداء بالمعنى المصدري هو الافتتاح بالشئ والشروع فيه أولا والابتداء بالمعنى الاسمى هو الاول من كل شئ وما وقع فى المغرب هو التفسير باللازم الاعم كما هو دأب المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقى لشئ أمرين كما لا يخفى عن

من له أدنى مسكة وهذا القائل لما وجد المعنى المنقول من المغرب ظن انه لم يطلع عليه أحد وغفل عن حال نفسه ونسب الغفلة الى العلماء الراسخين ولم يعلم انهم وصلوا الى ذلك المنزل وارتحلوا الى أعلى منه ولم يلتفتوا اليه لحقارته وعدم لياقته وأنت أيها الاخ اذا اعتبرت وزنت المعاني المذكورة بميزان عقلك وفهمك تعرف ان اللائق بالقبول والمناسب لشأن الحديث وفصاحته وإساغة في حق الامة هو أن يحمل الابتداء على العرفي الممتدد فلا تحير من كثرة الاحتمالات فان بعضها أوهام وخيالات (قوله ولا شك ان الاستعانة بشئ لاتنافى الاستعانة بشئ آخر) يعني ان المبدأ حينئذ يكون أمرا واحدا وهو أول المقصود فلا تتصور الموافقة فى المبدئية والتعدد انما هو في الاستعانة بالنسبة الى الامور المستعان

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحى) والمستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التى يستقل العقل فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أى عد قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر متواترا (قوله انما قطع النظر الخ) أى لم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم مع انه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذى يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سبباً للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سبباً للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سبباً للعلم (قوله لاعن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر الصادق الذي جعل سبباً للعلم خبر يكون مستقلا في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي ولا يكون مدخل في تلك الافادة والقرائن لها مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول المخبر قدم زيد وتسارع قومه الى داره ولذا قطع النظر في الخبر الصادق عن القرائن ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها فى افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمون قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور أعنى قولنا هذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالا فانه يفيد العلم بان مضمون هذا الخبر واقع وهو التعبير الاجمالى عن مضمون قوله عليه السلام البينة على المدعي فيكون خبر الرسول مستقلا فى افادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما فى الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالا ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سبباً للعلم (قوله ليس كذلك) أى ليس الخبر المقرون بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعده سبباً للعلم (قوله بان القرائن تنفك عن الخبر) أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون بالقرينة سبباً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لاتنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سبباً للعلم (قوله وليس كذلك) قال فى الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت فى الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أى عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم وهو الخبر المتواتر المقرون بالقرائن فينتقض بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً ينتقض به فيكون الالزام مشتركا بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد انهم لم يعدو الخبر المقرون بالقرائن سببا آخر مغايراً للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضا عن التوجيه

بها ولا تنافي فيما بينهما أى يمكن أن يستعان بجماعة الاشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك

باستعانة الجميع فلاتقع الابتدائية بذكر شئ منها حتى ينافى الآخر فسقط ماقيل إن هذه المقدمة لادخل لها ولا فائدة فى ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعيناً بشئ منافياً للابتداء مستعيناً بشيء آخر لا يفيد عدم المنافاة بين الاستعانتين

وههنا كذلك لان الابتداء مستعيناً بالبسملة يوجد في آن التلفظ بها دون الحمدلة وبالعكس وهذا ظن فاسد* وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشي ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستعيناً بالبسملة والحمدلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن واحد ثم قاس حال الملابسة على

الثاني فلاوجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ماذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال الخ فتدبر (قوله لاعلى التحقيق) فان الخبر الاجماعي مغاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مسامحة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لاعينها (قوله اشارة الخ) أي عموم العلم الضروري والاستدلالي (قوله اذلا كثرة اختلاف الخ) فلايكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلا للسمنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لايفيد العلم في الالهيات حكم في الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الالهيات لايفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لايفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر في الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم في الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لايفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لايفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها ومالزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لايناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين في الالهيات (قوله ان افادة الالزام الخ) أي لانسلم أنه إن أفاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لايجوز أن يفيد الزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لايقال مراد الشارح انه ان أفاد شيأ من المطالب العلمية لايكون فاسداً فلايرد عليه المنع المذكور لانا نقول فحينئذ يرد المنع على قول الشارح أولايفيد فلايكون معارضة لجواز أن لايفيد استدلالهم شيأ من المطالب العلمية ويفيد الزامافيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل أن يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ماعداه (قوله فاللازم الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله أنا نثبت الكلية بشخصية الخ) ومعنى اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لابد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفا على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كا

الاستعانة فأفسد الكلام بالمرة وقال معنى الابتداء ملابسهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة لهما هيهات هيهات بعد السماء من الارض فان الاستعانات وان كانت مترتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملابسات المترتبة عند الحدوث* فان قلت معنى قولنا الابتداء مستعيناً بالحمدلله ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمدلله لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لايلزم أن يكون متعلق الباء حالا مع ان حاصل معنى الحديث كل أمر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتر ويبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجذم وظاهر انه لامنافاة بينهما وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر من قولنا كتبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ حال المعاونة باسم الله فهو أبتر ومعاونته لايلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لايجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شان عظيم وخطر والابتداء أمر حقير وان كان المبتدؤ أمراً خطيراً عظيماً قلنا الاستعانة

في الابتداء لاجل المبتدئ (قوله ولايخفى ان الملابسة تتم وقوع الابتداء بالشيء) أي تحقق عنده وتوجد والضمير في قوله بذكره راجع الى الشيء بدون الاحتياج الى الاستخدام كما توهمه البعض والمعنى ان الملابسة تحقق عند الابتداء بالشيء المجعول جزأ من المقصود وتحقق عند ذكر الشيء قبل ابتداء المقصود أي سواء جعل جزءه أو ذكر قبل الابتداء نقل عنه أنه يصح عطف بذكره على بالشيء وعلى على وجه الجزئية وقيل الاولى عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا يحصل الركاكة في اللفظ والمعنى الظاهر ان ذلك غلط لايليق بحاله (قوله فيكون آن الابتداء) الظاهر أن يقول ويكون بالنصب لانه لايلزم من الجعل المذكور (قوله آن التلبس بهما) أي آن تلبس الفاعل بهما لا آن تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ماقيل ان الملابسة بالامر الذي جعل جزأ انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفا واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوما بالكلية فلا تتصور الملابسة أصلا فأجاب بان للملابسة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثاني فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمدلة بل آن ذكر الهمزة من الحمدلله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي (كانت) متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان آن وقوعهما واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفا

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لان مايحصل بأول التوجه) قال بعض الافاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيه انهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلامعنى لقوله ان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب فلو لم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتعين ان قول الشارح من غير احتياج الى الفكر تفسير لاول التوجه وانما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لايلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به مايحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا لاول التوجه بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما ستعرفه) عقيبه من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثالا للضروري المقابل للاكتسابي (قوله على الالتفات المقدور) أي الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملا) أي غير معلوم لانهما لايدخلان فيما ثبت بالبديهة اذ لايحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانهما لايحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر فحينئذ تدخل التجربيات والحدسيات فيما ثبت بالبديهة فلا يكون حالهما مهملا (قوله فلايلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أي لا تحصل بمجرد الحدس بل تتوقف على أمور أخر فيصدق على الحسيات انها لا يكون تحصيلها مقدورا (قوله على نفي استقلال القدرة) يعني ان العلم بالمحسوسات لايحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون العلم المقابل له أي العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقا أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه الخ) لانه جعل الضروري قسما من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسما من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب الى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسما من الكسبي وقد جعله قسيما له فكان قسيم الشيء قسما منه فكأنه قال ان الضروري قسم للكسبي وليس بقسيم له وهو تناقض (قوله ان القسم مايقابل الاكتسابي) أي الضروري بمعنى مايحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقدم الخ) في قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الا بالاسباب الخ) سواء

لانها اذاأخذت بهذا المعني لم يستقم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لايلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهي أقول لاحاجة فى دفع السؤال الى اعتبار ملابسة الابتداء حتي يرد عليه ان باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه أو مفعوله لمجرورها حال التلبس بذلك الفعل والظاهر من الحديث أيضاً تابس العامل أى المبتدإ والمبتدى لا ملابسة الابتداء لهما فان الملابسة بمعني الاتصال حاصلة بالنسبة الى الفاعل أيضاً فانه كما وقع فى ذلك الآن كذلك المبتدأ باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومتصل بذكر البسملة والحمدلة بل نقول لاحاجة الى تقييد الملابسة بمعنى الاتصال فان مطلق الملابسة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر بين المخيلات وبين العدومات وبين الموجود والمعدوم لكن يمكن أن يقال ان ذلك المجيب انما اعتبر ملابسة الابتداء دون المبتدإ لانه الواقع فى ذلك الآن بالذات والمبتدأ انما وقع باعتباره فباعتباره يكون استظهار الحال المبتدإ وبقى ههنا شيء وهو انه لايلزم على تقدير أن تكون الباء للملابسة كون البسملة والحمدلة في الابتداء لانهما لو كانتا فى الوسط والاواخر تحقق الملابسة أي ملابسة المبتدإ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة وحاصل الجواب الاخير أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة وفرض ان الملابسة فيما بين زماني ذكر البسملة والحمدلة وهذا خيال دقيق وان كان بعيدا من طور الحديث وتكلفا رحمه الله تعالي وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

كانت أسبابا مباشرة أو أسبابا غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الاسباب) مطلق السبب مايفضي الي العلم في الجملة سواء كان مقدورا لنا أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الاسباب المباشرة) أي المقدورة بل مطلق الاسباب (قوله بنظر العقل حاصلا له الخ) فيكون الضروري قسما من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جعله قسيما له اذقد جعله قسيما للكسبي بمعني الحاصل بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) ان المقسم الاسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل) الذى هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم هو الحاصل الخ) أي المنقسم الى الضرورى والاستدلالى هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء كان بقدرة أوبدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلا) لان الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشراً أوغير مباشر وقسيم للحاصل بسبب مباشر (قوله ثم يرد على التقسيم الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجربيات في الضرورى (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) أى كون الصحة ههنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) اذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الاشياء لابصحتها (قوله وايهام خلاف المقصود) اذ المقصود انه ليس الالهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير مرضية الخ) لان كون مراد المصنف بالعلم مالا يشملها هو الظاهر (قوله والا يلزم) أى وان كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركا لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ماصرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالي الخ وفيه ان حمل قوله ماسوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وانما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لانه معتبر في المعني اللغوى للعالم (قوله لا أنه اسم للكل) فيه ان قول المصنف بجميع أجزائه صريح فى انه أراد بالعالم جملة ماسوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه ان جمع العالم كما في قوله رب العالمين بالنظر الى ان العالم قد يطلق على الاجسام والاعراض والنبات والحيوان وغيرها كما أشار اليه الشارح بقوله يقال عالم الاجسام الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية الخ) هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها ان المراد قدم العناصر بصورها النوعية وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أى قدم الصور الجسمية بالنوع بمعني ان مواد العناصر لم تخل عن صورة جسمية أصلا (قوله مال الى هذا) أى الى بقاء الصور النوعية للاسطقسات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الاضافى الخ) الشامل للانواع الحقيقية والاجناس المندرجة تحت أجناس أخر (قوله قيده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالي بذاته) لان قيامه تعالي بذاته ليس أن يتحيز بنفسه لان الله منزه عن التحيز والمكان بل هو استغناؤه عما

وفائدته بعد الحكم تخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشعاره بعلة ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات وأيضاً إشعار بأن الحمد قد لا يكون فى مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفى الاصطلاح عبارة عن الصفة السلبية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجمال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطفية (قوله أو الذات الجليلة الخ) نقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف يعني ان في ارتكاب هذا التكلف فائدة جليلة يترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعني الذات الجليلة فلاى وجه ترك وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكأن الذات هو الجلال وأيضا لاحتمال المعنيين والاختصار فى العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشي بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة فى فرد كما هو الحق لا يتأتي هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله لصيرورة بدون صنع) قيل فيه منافاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث فهي انما تكون بالصنع فينافى كونه بدون الصنع وأيضا تحجر الطين ليس بدون الصنع فالاولي أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران (هو) حجراً بأنفسهما بدون صنع الغير وهم لا يعرفون الدقائق الحكمية وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق الكون مع انها على ما ذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضا ولما أورد عليه ان هذا المعني مما ابتدعه نفسه ولم

بقومه (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لا تتجزي متألفة على وضع مخصوص والهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) فى شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى كلامه وانما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة (قوله قوله راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه فى شرح المواقف (قوله ولا فرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذى لا يتجزي فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه مما ليس له امتداد مما يأبي عن فرض العقل انقسامه كما ان الجزئي الحقيقي لتشخصه يأبي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شئ نعم للعقل فرض كل شئ على وجه كلي وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذى لا يتجزى (قوله حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شيء من الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله ينافي غرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث ففيه انه لا يرد النقض بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متناولا لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتي لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزأ من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الغرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيدا متناولا له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الافتراقات) أي الانقسامات وفيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيها هو عدم تناهي الافتراق الي جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه لا بمعنى أن الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتي يلزم قدرته تعالي على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشارالى جوابه فيمانقل عنه بان هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف انه مندرج تحته كما ان القيام والقعود والذهاب والمجيء داخل تحت الفعل المطلق مثلا وما قيل ان كونه من

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لزم قدرته تعالى عليه) فيه انه انما يلزم قدرته تعالى عليه ان لو كان الافتراق ممكنا وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذهي عبارة عن الممكن) فيه ان صفاته تعالى ممكنة فلا تخرج بكون كلة ما عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد ههنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المغاير لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في اخراجها الى قيد آخر (قوله وإما لانها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما انهم قالوا ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا ان الاعراض المحسوسة من توابع المزاج فبين كلاميهم تناقض (قوله لا تحتاج الى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يعرض الا للاجسام ليس كما ينبغي (قوله ولعل مافي الكتاب) أي قول الشارح أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فان العرض لا يبقى زمانا عند الاشعري بل يتجدد الامثال بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثا (قوله لكنه مسلك خاص الخ) أي دليل مختص بالاشعري لانه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلا على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذالقصد الى ايجاد الموجود ممتنع) أي القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد الى ايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقدم القصد على الايجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوما فيكون حادثا فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثا (قوله واعترض الخ) هذا الاعتراض للآمدي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله بجواز أن يكون الخ) أي لا نسلم ان القصد يجب أن يتقدم على الايجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجوز مقارنته) كمقارنة الايجاد للوجود زمانا والمحال هو القصد الى الايجاد) لا القصد الى ايجاد الموجود بوجود هو أثر ذلك الايجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الايجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية انما فسر القدم بالاستمرار ليشمل العدم (قوله ان قلت يجوز الخ)أي لا نسلم ان المستند الى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سند سادمسد المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الافلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل الاستناد الى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستندا الى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم الى عدم آخر ولا يجب انتهاؤه إلى عدم ممتنع لذاته فتتسلسل العدمات الى غير النهاية ولادليل على امتناع العدمات المرتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

فروع محل بحث اللهم الا أن يراد بالفروع التفرع عليه فمدفوع فان حاصل التكلف المعاناة في تحصيل الشيء أعم من أن يكون بصنع الغير أو بدونه والصيرورة المذكورة من قسم المعاناة فان المراد من الصيرورة المعاناة للصيرورة ولو كان المراد من الفروع مايتفرع عليه لا يدفع السؤال أصلا كما لا يخفى والقرائن دالة على ان مراده ماقلنا وان ورد عليه ان المعاناة للصيرورة أيضاً مستحيلة في حقه تعالى فلا بد أن تحمل على الكمال أو على التجريد عن المعاناة والانتقال والحاصل انه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان الحمل على الكمال في اسم المتكبر لاجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمل على الكمال ويمكن أن يقال ان صيغة التفعل تجيء لاجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً التكلف ثم يحمل على

 (شجاع الدين) الكمال (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظرا الى الشق الاول أو الكاملة الى الشق الثاني (قوله مع ملابسة جلال الذات) نظرا الى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملابسة الذات الجليلة لانه لا يصح أن يكون الشيء ملابساً لنفسه والاولى أن يقال ملابساً بجلال الذات حتى لا يتوهم التكرار في المعية وانما لم يتعرض

الفاضل لمعنى الصيغة في أول وجوه الباء لانها اذا كانت صلة لاتبقى الصيغة على أصل معناها وان قال بعضهم ان التفعل حينئذ بمعنى الاستفعال وكأن المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الاولى كون الضمير لله ليفيد الخ) أي ليحصل فائدتان آية نبينا الخ أي لم يكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد ارجاع الضمير اليه تعالى فانه لابد من حمل الاضافة على الاستغراق أيضاً ليفيد والاولى أن يقول الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا الخ بترك الاولى لئلا يحتاج الى صرف الكلام عن ظاهره ويحترز عن توهم المنافاة بين الصدر والعجز وحتى لا يظهر الجواز المذكور من أول الامر ويتقوى الحكم بالادلة وقد يتوهم في هذا المقام انه لابد من جعل جميع حجج كل نبي فرداواحدا للجمع المذكور المضاف الى الضمير الراجع الى الله تعالى ليفيد سطوع جميع حجج نبينا عليه السلام وهذا مع انه تكلف بعيد لايفيد شيأ في الحقيقة فان اللازم على هذا سطوع المجموع لاسطوع كل واحد من حججه وأيضا غير المراد ههناوان كان مرادا في الاحتمال الثاني فانه يلزم على التقدير الاول أن يكون آية من آياته وحجة من حججه أعظم من جميع حجج ساطعة وان لم تبلغ هذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الاولى فان قلت لا يلزم على التقدير الاول أن تكون آية نبينا أي أي آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد باسطع الحجج لاساطعها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن (أريد)

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافسكون) أي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه أولا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) أي لم يلزم أن لا يكون الكون في الحيز في آن الحدوث حركة ولا سكونا وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكنا قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا التقرير سؤال آن الحدوث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير ظاهر (قوله والسكون كون ثان في مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون في آن الحدوث فانه ليس بحركة لانه ليس كونا أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله ففيه أيضاً اشكال) وهو أن يكون كون واحد حركة وسكونا معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالعوارض لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالعوارض (قوله فيجوز أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا ينافي قدم السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي العدم) فيه انا لانسلم ان القدم ينافي جواز العدم بل انما ينافي وقوع العدم فمجرد جواز زوال السكون لايثبت حدوثه (قوله مطلقا) أي سواء وقع العدم بالفعل أو بقي على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود المجردات بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري تعالى انه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولابد أن يكون فيه مميز مابه الاشتراك إذ لابد له مما به الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال (قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركبا من المشترك وهو مفهوم المجرد ومن المميز إذ لابد للمشترك من المميز وكون الباري تعالى مركبا محال لاستلزامه الامكان المحال (قوله سيما السلبية الخ) أي التجرد عرض سلبي اذ معناه أن لا يكون الشيء جسما ولا جسمانياً وليس بذاتي ومابه الاشتراك اذا كان عرضيا لايلزم أن يكون له مميز ذاتي فلا يلزم التركيب فان المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التعين المعدوم لايكون جزأ من الموجود (قوله ماسبق آنفاً) من قوله ان المجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالادليل عليه الخ) وتقرير الدليل ان المجرد لادليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج ان المجرد يجب عدمه ومايجب عدمه يمتنع وجوده فالمجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يجب نفي مالادليل على وجوده لجاز أن يكون أما مناجبل عظيم لانراه وإنه بديهي البطلان (قوله ويجاب بان الدليل الخ) هذا منع للكبرى أي لانسلم ان مالا دليل على وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطوية مع الترديد أي ان

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبه الى الجميع بل بالنسبة الي البعض والمفروض هوالاول وأيضا اذا قيل فلان فاضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك في سائر الحواشي (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه) أي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والاولى أن يقول فهو من قبيل اخلاق ثيـاب لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه ورجح بعضهم رجوع الضمير الى النبي بالقرب ولمتانة المعنى لكن الحق ان متانة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه من هـذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستقبحه الذوق السليم انتهي أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد يتوهم أن الاضافة ان حملت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضا جملته مفيدا لافادة سطوع جميع حججه عليه السلام لكن لا يفيد الاعظمية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأييد

أريد بها ان المجرد لادليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لادليل على وجوده عندنا فسلم لكنه غير مفيد اذ لايلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعدم حضور الجبال الخ) اشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ أي لا نسلم أنه إن لم يجب نفي مالا دليل على وجوده جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانما يلزم جواز ذلك أن لو كان الجزم بعدم حضور الجبال الشاهقة حاصلا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهة (قوله فيأخذ من تلك الحيثية الخ) أي يأخذه المطلق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فيأخـذ أيضاً) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لاوجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لانسلم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هـذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لما فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود أن يكون جملة ماثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل اويكون مما ثبت وجوده وحدوثه بل يكون قديماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهوالذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقا بعدمه أولا وهذا المعنى يعم الحادث والقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون محدثا بالذات محتاجا في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم أي يكون معدوما أولا ثم وجد (قوله والشيء لايدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلا على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والشيء لا يكون دليلا على نفسه فلايكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثا ومبدئا له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئا الخ) أي لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثا ومبدئا له فيلزم التناقض وهو أن يكون محدثا ومبدئا للعالم وأن لا يكون محدثا ومبدئا له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئا للعالم وان لا يكون مبدئا له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجا الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هـذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ماأريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهمة لاالطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفعال العقل تابعة للطرف الراجح وإلا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولايحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لاجل أولويته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) انما قال بعد الحذف وان لم يكن التعويض الا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأما مذكورتين معاثم تحذف أما ويعتبر الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشاف فى بيان اشتقاق لفظة الله فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لاتكون أما مقدرة في نظم الكلام قلنا

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار الخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لايجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لابطال التسلسل لامفتقرا اليه (قوله الى ماقلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الي ابطاله والا كان الملائم أن يقول من غير احتياج الي بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة (قوله كون الواجب معلولا) أي داخلا فى السلسلة مع انه فرض خارجا عنها واذا كان الواجب داخلا فى السلسلة كان معلولا لشئ قبله وكون الواجب معلولا محال فتعين أن يكون ذلك البعض طرفا للسلسلة فتنتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مفتقر إلى ثبوت الواجب (قوله في جانب العلل) بان نفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة ومما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات الخ) بان نفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الخ (قوله وماذكره بعض الافاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلاينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان)أى فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق انما أجروه فى الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل انه لايجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفى فى جريان برهان التطبيق فى النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة فى القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع فى الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة فى أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناهيها (قوله فجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها فى زمان وحدوث جملة أخرى فى زمان آخر (قوله ولو متفاوتة)في القلة والكثرة (قوله أي فى الجملة) أى وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لاضير فى عدم انقطاع ماهو وهمي كما لاضير في انقطاع ماهو وهمي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان مايدخل تحت الوجود الخارجي متعاقبا يكون متناهياً وان كان نعيم الجنان لاينتهي الي حد لايتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا فى جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البداهة في ان التطبيق بالفعل لايتحقق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

ان التعويض انما هو لاجل اسقاطها من اللفظ لامن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف فى التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لاجل الواو ولكونها عوضاً عن أما (قوله على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما) لو قال لامنع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وماقيل ان الواو للوصل وأما للفصل فدفوع بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلاجل التيمن والصلاة وأما بعد فشروع في شرح الكتاب فحينئذ لابد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الاساس)الاولى أن يقول وهي الاساس فى اللغة ليأتى عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير فى قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد والصفات فلا يرد ماقيل ان القرينة الاولي أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية ترق فى المدح ولايحتاج الى أن يقال الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولاالى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشارة بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جدا وفي قوله ويمكن أن تبقي القاعدة على المعني المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جدا * وسؤال الدور وارد ومندفع كما في التوجيه الاول وان كانت القاعدة باقية على ظاهرها أو في قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ حمل العقائد على ماذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور مندفع بجواب معقول مقبول مسلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الي ماهو المراد قال * فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشئ أساس نفسه اذ لايتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى * قلت أولا الحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتداد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من أساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم فأساس الفن مايتوقف عليه لابعض مسائله

الاعداد بحسب علمه تعالى لايستلزم الوجود فلا نقض بها (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن مفصلا (قوله وهو لايكون الا واحدا) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانعان الخ) اشارة الي أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المدعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولا والدليل المذكور لايثبته بل أغاية ثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الايجاب) أي كون الواجب موجباً لامختاراً (قوله لكن يرد على هذا) أي على ان الايجاب نقصان والفرق ان ايجاب الصفة كمال وايجاب غيرها نقصان (قوله وههنا) أي في برهان التمانع (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه اما أن يحصل الامران أولا يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لايحصل أحدها) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضي الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضي الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيلي أي لانسلم ان عدم قدرة أحدها عجز لجواز أن يكون متعلق القدرة ممتنعاً بالغير أي بسبب ايجاب الآخر خلافه والممتنع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نفرض التعلقين معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لايمكن) لان ايجاب الذات مقدم على تعلق الارادة فلا يكونان معا فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز فعدم قدرة أحد الالهين على الممكن عجز فثبتت المقدمة الممنوعة (قوله أي لا تدافع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التدافع) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدين يجوز حصولها في محلين فلا احتياج في اثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الي نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لايكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلهما) يريد ان ليس المراد من الامارة مايفيد الظن بل المراد مايفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان أمارة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المنافاة لكون الصانع واحدا حيا وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لايقولون الخ) وانما يقولون بتخلف المراد عن المشيئة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التمانع بينهما لان امكان التمانع

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لايتوقف الخ لكنه جواب جدلي والثاني جواب تحقيقي وقوله المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات أي لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

لا يستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لا نسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت هذه الملازمة مستدلا عليها رجع المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أى على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان (قوله ان أريد بالفساد) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية (قوله فتقريره) أي تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلأن من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كامل القدرة ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما الها (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي في ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما ايجاد الامور الى الآخر (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولا (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله تعالى متمكناً في الارض والسماء لانه تعالى منزه عن المكان (قوله فالحق) أي وان كان الظاهر من الآية تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعا ببرهان التمانع برد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التمانع فلا يفيد قطع النظر عن برهان التمانع لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والارض بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء حملت الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بمتعدد (قوله والا لأمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لأمكن التمانع للواجبين القادرين على الكمال لكن التمانع لا يستلزم المحال فعلى تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

الثاني وهي قوله الكلام أساس العقائد وقوله وان سلم فأساس الفن هو مايتوقف عليه اشارة الى رد قوله والكتاب أساس الكلام لكنهما جوابان جدليان والجواب التحقيقي هو الجواب الثالث وهو قوله فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس أي لا يكون الكلام أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس فلا ينتج كون الكلام أساسا للعقائد وهذا أيضا رد للمقدمة الاولى من السؤال الثاني لكن الاولى في العبارة أن يقول الكلام أساس الكتاب بالذات والكتاب أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا ينتج كون الكلام أساس العقائد وأيضاً كان اللائق أن يكون متقدما على الجواب الثاني لكن أراد أن يجمع بين الجدلين فتأمل ولا تكن من القاصرين المحتجبين بالاستار الضعيفة * ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)

الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام العلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم ان يكون الكلام مبني نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها ومبني القضية أطرافها فحينئذ يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاهتمام أو ماعدا علم الكلام

فيكون مقابلا لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلا ومن الكلام العلم المدون فانه لو لم يكن مدونا لما وضعت تلك المسائل أو نقول المراد من الكلام الملكة أو نقول المراد من القاعدة البناء مجازا تسمية للكل باسم الجزء كانه قال أساس بناء العقائد ويحتمل ان يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي ويطلق الكلام على مجموع المسائل الاصولية والكتاب والسنة بطريق التغليب أو على الكتاب والسنة بطريق الاستعارة والجامع هو السببية فى حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعنى ان المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكة *وذلك اشارة الى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الاضافي) الاضافة لادنى ملابسة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن ان يراد الخ)اشارة الى ضعفه (قوله فنسبة الوسم الى الكلام الخ) جواب سؤال مقدر تقديره اذا أريد المعنى اللقبي يكون موسوما به أيضاً فلم خصص التسمية بالكلام فقال لكونه أشهر والاولى ان يقول لشهرته لان الاول غير مشهور والعبارة أخصر (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه رد ان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به والخلاص من السيف والقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال والخراج والجزية في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب فى الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بحصر فائدته فى النجاة من الشكوك والاوهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ماهى عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فرجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي ارادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل الفساد فى الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لتم الامر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي ان يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة للتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على انتفاء تعدد الآلهة في الزمان الماضي تم المقصود لان تعدد الاله بعد الانتفاء فى الزمان الماضى لو كان متعددا في الآن أو في الاستقبال لكان حادثا ولم يصلح أن يكون الها انتهى كلامه (قوله بالترادف التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسيجيء تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطلبه ثم (قوله لا يتعلق بايجاد شيء) أي لا يحتاج وجودها الى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله فى وجودها الى غيرها لان الصفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها بديهة واتفاقا (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي بكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المنع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائداً عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال للسند المساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها واثبات بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله فبقاؤها غيرها) والبقاء معنى فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف الى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف اليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه إبطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المنع مع السند المذكور بعينه بأن يقال لا نسلم أنه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لان ذلك الخ) تعليل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالايجاب) لان الصادر عن القديم بالايجاب يلزم أن يكون قديما (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

في الظلمة فان الوهم لايزول الابالدليل القطعي اليقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة في الظلمة لا ترى شيئاً من الجوانب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض الجوانب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة الغياهب الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قبيل اضافة المسبب الى السبب أي الظلمات الحاصلة من الشكوك والاوهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفى بجهة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملال الخ) جواب عما يقال ان الملة من المضاعف والاملال من الناقص فما وجه قوله من حيث انها تملى فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قلت لم لم يقل من أول الامر من حيث انها تمل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملال بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لانه لايناسب بهذه الحيثية معناه اللغوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الا أن يدعي

(كلمي)

بالعرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمرا موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء معنى زائدا ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتبعية في تحيز ذلك الغير (قوله هذا رد اجمالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم * ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لايكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهم النقص على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ماليه الانحلال مامنه التركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعض والتجزي فبهما بمعنى مطلق الانقسام لغة سواء كان الانقسام مامنه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين لامتعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فانهم لايقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو أن الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والا لجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يرد عليه انا لانسلم انه لو كان الله تعالى مساويا للحيز لزم أن يكون الله تعالى متناهياً لجواز أن يساوي تعالى الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يكون تعالى متناهياً (قوله نعم يلزم التجزي) وقد ثبت انه تعالى منزه عن التجزي (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعنى الصورة الخ) فمعنى خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يفهم منه) أي من قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه (قوله كما سيجيء) من قول الشارح والظاهر انه لامخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لانسلم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز أن يأبى عن تعلق العلم به والجواب انهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور ومفهوماتها تقتضي صحة المعلومية (قوله كالممتنعات الخ) أي كان الممتنعات غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة فى عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبيه مذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الاضافى أو المعنى اللقبي ولم يتعرض المحشي للمعنى الاضافى هنا اما لكونه احتمالا بعيداً أو لا كتفائه بما سبق في مثله ويمكن تعميم قوله سميت على وجه يشمل المعنى الاضافي أيضا والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين (قوله لسلامة أهلها الخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لاقطع بكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضاً دار السلام بهذا المعنى ولادخل لخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان اضافة الدار حينئذ الى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولأن * ولما كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضاً داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الاضافة أجاب بانه أضيف تشريفاً وتكريماً للجنة كما يقال الكعبة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشريف يحصل باضافتها الى أي اسم كان

كلي (قوله والقدرة تنافيه) يعني ارقول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لامختار والقدرة انما تكون فى الفاعل المختار دون الموجب (قوله مشيئة الفعل) الذى هو الفيض والجود (قوله على زيادة المفهوم) أى مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أى حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرهما (قوله ان أراد اقتضاء الخ) أى ان أراد أن صدق المشتق على شيء يقتضي أن يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله بمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على البارى تعالى مع انه لايثبت الوجوب فى الموجود فى الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان اتصاف شيء بصفة لايستلزم وجود تلك الصفة فى الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أى قالوا صفات الواجب أزلية والايلزم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالي وهو ممتنع ولما لم يتم دليل كون صفاته تعالي موجودة فى الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لابتنائه على وجود الصفات فى الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أى كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى عالم لا علم له انه لاعلم صفة موجودة له تعالي فالمناسب لهم أن يقولوا انه تعالي عالم لاعالمية له تعالي ويريدوا بهانه لاعالمية صفة موجودة له تعالي (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لاعلم له تعالي زائد على ذاته أصلا لاصفة موجودة ولاصفة معدومة (قوله بل المدلول اضافة التميز) أي دلالة صدور الافعال المتقنة انما هي على اضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف عنده الاشياء لاعلى أن علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لاتثبت الخ) أى لايدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقا بالمسموعات وتعلقا بالمبصرات وغير ذلك (قوله لهم أن يقولوا الخ) أي ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب أن يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالي عين ذاته ان له ذاتاوصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالي يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة * مثلا ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالي لاجل ذاته تعالي فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال فى سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مغايرة الصفات الموجودة القديمة

 من أسمائه تعالى فلم خصص اسم السلام أجاب بعد تبيين معنى الاسم المذكور بانه ظاهر (قوله هو الذى منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرته تعالى وحينئذ يكون بمعنى السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازما ومتعديا معا اللهم

الآن يقال ان كلا من المثنيين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذي سلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر (قال الشارح
يشتمل من هذا الفن الخ) حال من المفعول قدم عليه اهتماما لبيان كون غرر الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله
في ضمن فصول بالغرر الفرائد (٢٧٨) جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل
الكلامية بطريق الاستعارة المصرحة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه والغرة في الاصل البياض الذي في جبهة الفرس ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره والمراد ههنا خيار المسائل الكلامية وخلاصتها والفوائد جمع فائدة ودررها حسانها وكرامها شبه بعض الفوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصرحة (في ضمن فصول) أي الكائنة في ضمن فصول فهي صفة في المعنى للغرر والدرر والمراد من الفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل هذا الفن وهي باعتبار ما في ضمنها ويدل عليها قواعد لدين الاسلام أو نقول هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة واذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف ما في ضمنها وقيل المراد منها المسائل. وهذا وان كان ملائماً للقواعد والاصول لكن يأباه قوله
في ضمن * وأثناء الشيء أواسطه وهي جمع ثنى يقال أنفذت كذا ثنى كتابا أي في طيه والمراد من الفصوص (عندهم)
الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبيه لا استعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن
ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيبطل التوحيد فنفي المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جوابا تاما والظاهر ان أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة قائلة إن في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى الجواب فتدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو نفي التغاير بين الذات والصفات (قوله الى أن التعدد) أي تعدد القدماء المبطل للتوحيد (قوله فرع التغاير) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم الجواب الخ) أي بأن التعدد فرع التغاير والجواب هو نفي التغاير بين بعض الصفات وبعضها (قوله إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكا عن بعض (قوله بيان حكم الصفات) أي نفي التغاير بين الصفات بعضها مع بعض لا عدم التغاير بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان معنى لاهو أن الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هذا * وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لايلزم الخ) فيكفي فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاما (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله ولقائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قال في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وأقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب الشارح بقوله لزمهم ذلك (قوله على علية المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلاثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فأربعة) الذات وثلاث صفات (قوله فيكون أعم) فيكون الواحد عددا (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لانسلم ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات قدماء لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لانسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر تعدد القدماء بالذات بمعني انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعني عدم المسبوقية بالعدم (قوله لايوافق الخ) فيه انه لامذهب للمانع من حيث انه مانع ويجوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله بمذهب المتكلمين) لان القديم

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غاية من التنقيح والتهذيب) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحكمية والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتركيب المسائل بعضها

مع بعض وايراد كل منها في أحسن مواضعه وأليقها فلما عرفه ومدحه أولا مدحا بليغاً بكونه أصل العلوم الدينية وأنفعها وأعظمها وأجلها ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسائله معنى ولفظا ولطائفها وشرائفها في ذواتها وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة الى غيرها في أحسن مواقعها علم ان المتعلمين يميلون اليه والمحصلون يضطرون الى تحصيله ويكون متداولا بين المسلمين وهو حقيق لان يشرح شرحا كاملا وجدير بان يشتغل في توضيحه وتبيينه فقال (لحاولت ان أشرحه الخ) ولو قال بعد توصيف المختصر بالاوصاف المذكورة وكان محتاجا الى الشرح وايراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطاً وأزيد التصاقا (قوله شرحا يفصل مجملاته الى قوله وتكثير للفوائد مع تجريد) مشتمل على الصنائع واللطائف من الترصيع في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتناسبة والاشارة الى الكتب المعتبرة ولكن في قوله * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف مايدعيه والاولى ان يقول ومتجافياً عن الايجاز والاخلال ليكون خالياً عن الاطناب ومقابلا للفقرة الاولى (قوله مجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل الكل من الكل وقيل يجوز ان يكون

عندهم هو الموجود الذي لايكون وجوده مسبوقا بعدم سواء كان قائماً بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لايقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أى كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقدم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا يقال الخ) أي استدل الاشاعرة على ان الغيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما بأنه يقال فى العرف واللغة مافى الدار غير زيد مع ان فى الدار زيدا وعلمه وقدرته فتعين ان معنى مافى الدار غير زيد فى العرف واللغة هو أنه شئ يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لابد أن يكون المراد بالغير فى قولهم مافى الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أريد به مايمكن انفكاكه عن زيد لم يصح نفيه والا يلزم أن لا يغاير زيد ثوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد وثوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل فى تعريف الغيرية أنهما موجودة أى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف الغيرية بالجسمين القديمين أي لايصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما فى الوجود مع انهما غيران فلا يكون جامعا واذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه انه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولاينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المخلة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهان الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولاحيز للاله فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع انهما غيران جزما * ويرد عليه ماذكرنا من انه لانقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهرا) اذ الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التغاير بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي الغير بل لابد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف الغيرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي الحيزية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) فى النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أى استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله (قوله فتخالف الوجودين) أى وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدمين) أى عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أى استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما (قوله ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف

صحة استدلالهم) أي استدلال الاشاعرة على ان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات المحدثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته المحدثة فلا يصح حينئذ قولهم ما في الدار غير زيد فعلم ان مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز انما هو لئلا ينتقض تعريف الغيرين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين بانهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم أو حيز لامتناع انفكاك البارى عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى في الحيز أيضاً لامتناع تحيزه تعالى (قوله أن لا يكون أحدهما) أي أن لا يكون شيء منهما قائماً بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون متقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضاً غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله أن لا يقوم العرض بالمحل) وعدم قيام المحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى من العرض والمحل من الجانبين (قوله مثله مما لا يلتفت اليه) أى مثل هذا المعنى خلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على مايتبادر منها (قوله وفيه) أى في تعميم التعريف بالاخص وفى تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد مالا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على مايتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيء منهما مما لا يقوم بمحله بان ينعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أى قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لا في مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة * وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع أن في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته الحدثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الاتصاف بها فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعى بان يقع الانفكاك في وقت (قوله مجرد الامكان الذاتي) أى امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام المحشى خال عن توجيه العطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلاستلزامه الحذف وأما المعنى فلكونهما مقصودين بالتجافى (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما خبر مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسبي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح هذا التركيب والامر فيه هين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسبي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسبي باعتبار تضمينه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولاعبرة بانشائيتها فلما اطلع الشارح على ماقال السيد أجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل مانقل عنه مرادي ومقصودي من هذا الكلام

المتكلمين هو الطبائع الكلية لا الاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التغاير بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط أمر آخر مثل عدم اشتمال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيف فصل) أي فصل بين لام لن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيف فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيف وصل (قوله الابتمحل تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه فان معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فالملزوم مثله * وخلاصة هذا الدليل جار في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أنّ اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله وأن تكون العشرة بدونه ويقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه وهذا التقدير باطل (قوله أيضاً)أي كما يلزم تمحل تقدير (قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لايقتضى كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشيء لنفسه *ولايخفى ان ماذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ماقبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فللقدرة عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعندهم للقدرة تعلقان تعلق أزلي معنوي لايترتب عليه وجود المقدور أي لايقع به بل يتمكن القادر به من ايجاده وتركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الي جميع الممكنات المقدورة على السواء ولايقع شيء منهما *وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على صحة الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات (قوله فللعلم نوعان من التعلق) أي تعلقان *أحدهما تعلق أزلي بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها * وثانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما(قوله ومن تمسك به الخ)أي من استدل على ان السمع صفة مغايرة للعلم بالمسموع بان العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع والسمع لايحصل الا عند وجود المسموع فيكون السمع صفة مغايرة للعلم يلزمه أن يقول بان الشم صفة مغايرة للعلم بالمشموم وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لايقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

ليس رد هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسرته وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه ويدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وأنه لايرد على الشارح الا ماقال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسبي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون أول أجوبة السيد قدس سره وأول جوابي هذا المحشي رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون رداً عليه وإن كان تصحيحا للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقا بل قال انه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من أن يكون باطلا أو جائزا وان كان ظاهر كلامه يشعر ببطلانه مطلقا (قوله أن المراد بالجملة الاولى انشاء

التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قبله على انه مخالف للظاهر وتوجيه للكلام بما لا يرضاه صاحبه وبعد اللتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخيالي وان كان مدلولا التزاميا (قوله وأيضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التقديرين لـكن لا نسلم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الـكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الـكثيرة ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم يعطف هذا على ذاك وهنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بانه انما ذكر هذا الـكلام الزاما على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عنده عطف جملة واحدة أيضا على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل ببطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم المحشي فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف فتأمل (قوله أي وهو نعم الوكيل) يحتمل ان يقدر مؤخراً لـكن تقديره مقدما أنسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام نحو أين زيد وكيف عمرو وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة على النسبة بين المبتدأ والخبر الواحد فتكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقعت الانشائية خبرا فلا يكون المجموع انشاء (قوله (فلا) وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكذا على حسبي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الايجاب) أي كونه تعالى موجباً لا مختارا (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من الترديد أي اخترنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا نسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى مخصص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أي يصح أن تكون الارادة مخصصة لاحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الـكلام الخ) أي وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح حاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لاحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أي متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أي بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً ومخصصاً يندفع قول الحكماء لا نسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذى كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً * وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع * وجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لعمومه للواقع وغيره لا يكون مخصصاً فيكون هذا ابطالا للسند المساوى للمنع (قوله في أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الالهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرفاه) أي وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالايجاب) أي بكونه تعالى موجباً لا مختاراً وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دليل المعتزلة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أي تعرض له (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل ثبوت هذا المعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على ثبوت الخ كما سيجيء (قوله يخطر بالبال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذى نجده من أنفسنا هو المدلول المطابقي للعبارات فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه بالوضع وما ذكره المحشي فهو ليس معنى العبارات بالوضع

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جعله فى قوة يحسبنى والمعطوف مأول بقول فى حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يجاب عنه بان جواز هذا العطف مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء على الاخبار في الحقيقة (قوله

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل فى هذه التعبيرات اشارة الى ذلك المعنى (قوله فى وقوع النسبة) فى مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من العلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقته) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولاطلب فى هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالموجود فيها هو صيغة الامر لامعناه الموضوع له وقد مر أن المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره بقوله والحق الخ فتدبر (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذى هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الابد في التوفيق الخ) قد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي ومايتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسى فلا دور فهو معنى التمحل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أى حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والنهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو أمر (قوله بخلاف الكلام) أى الامر من حيث هو أمر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام المخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه أنه) أي زيداً من حيث هو عالم (قوله عن ماعلى الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو أمر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام أمر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعدوم ليس بسفه (قوله هو الامر الصريح الخ) وهو امر الرجل للابن المعدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال فى المعنى النفسى القائم بذاته تعالى (قوله وأيضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعنى ان قولهم) أي قول المعتزلة بأن كلامه تعالى بمعنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله فى العدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أى معنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة الخ) أي يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك الاتصاف فى اللغة والظاهر أن يقال ولم يصح ذلك الاتصاف فى اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الخ) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى أن جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لاتحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هذا هو مراد المحشى رحمه الله * ولا يخفى أن الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة الخ أنه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم المحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسى به مجازا لكونه مدلولا لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ماذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لا أنه جواب آخر كما زعمه المحشى (قوله في الكلامين)

لان هذه الواو من الحكاية الخ) قيل عليه وان سلم لا يدل على المدعى لانه يحتمل ان يكون العطف بعد تقدير قالوا أو جعله خبراً أيضاً فيعدمه الجزم وان كان احتمالا ضعيفاً (قوله تقديره وقلنا نعم الوكيل) ويبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لا حالا ولا مقالا وأيضاً لا مناسبة بين الاخبارين معتد بها حتى يصح العطف بها (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول الخ) دفع لما عسى ان يظن أن هذا الجواز مختص بما بعد القول لان الجمل التى تقع فيما بعده منقولة بطريق الحكاية فمجرد كون كل واحدة منها مقول شخص يكفي مناسبة في العطف (قوله بتقدير المبتدأ فى المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم) انما اكتفى بهذين الجوابين وان كان جواباه أيضاً جاريين على هذا التقدير الزاما على السيد قدس سره بما قال وأجيب بان مبنى كلامه

قدس سره على وجوب كون حسبنا مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز العطف حينئذ لا على الجملة ولا على جزء الجملة وأنت خبير بانه لا محذور في شئ منهما على ماذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الخ) قيل عليه الجواز كاف لا يضره منع * وفيه أن مالا حسن له لا جواز له عند البلغاء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

فمنه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والي تدوينه ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطالب وتحريكا له وتنشيطاً وزيادة استبصار له في

تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى أقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة في الشروع وبيان ان المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتياج اليها أقوى وأشد من الاحتياج الى سائر العلوم والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف ان المراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية والمراد من تعلقه بكيفية العمل أن يبين أحوال العمل ومن تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد غرض ومطلوب منه فللاشارة الى الاختلاف بين التعلقين زاد لفظ الكيفية فى أحدهما وتركه فى الآخر ولو قال منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد لكان اشارة بل تصريحاً لكون الاعتقاد موضوعا لعلم الكلام وليس كذلك فانه لا يبحث فيه عن أحوال بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول وعن الانبياء والملائكة وأحوال الانسان بعد الموت أيضاً على قول من خلط الفلسفيات على ماهو كلام القدماء هكذا ينبغي ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد البعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة فممنوع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

أي في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أي الماهية الكلية لا لأشخاص الكلام (قوله فيصح نفيه عنه الخ) بان يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة .واللازم باطل فالملزوم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسما لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة نفيه عنه صحة أن يقال لا يصدق معني كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معني موضوعا للفظ كلام الله فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ألا يري ان لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه أنه ليس معني قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتبا وضعيا وهيئة تأليفية كما فهم الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملع ولمع بل معناه انه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض بل جميع الاجزاء مع الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حينئذ عدم الفرق بين قيام ملع ولمع (قوله كما في سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والايجاد وغيرها (قوله بما سيجئ) من عدم خفاء استحالته (قوله وجوابه أنه) أى قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور بطلانه) أى بطلان قيام صفة الشئ بغيره (قوله أي على عدم الابهام) أي ابهام الجسمية والحدوث (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكوين التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجئ من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجود الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء متفقون على ان الشئ الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفا بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهة فان المتصف بالسواد الحادث مثلا لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالي حادثا لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهة فتجويز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكار لبديهة الجمهور (قوله ولا استحالة في سبق ذات الشئ) أي تقدم ذات الشئ على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخري) أي على كون مبدأ التخليق والترزيق وغيرهما صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو المعنى الذى نجده فى الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجبا كان أو مختاراً يكون ذلك المعني منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالي بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض المفعول صفة كصفة القدرة فانها تكون باعتبار تعلقاتها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

(قوله كالوجوب) أي الايجاب مثال للاقتضاء لا للخطاب كما يشعر به عبارة البعض * والاباحة مثال للتخيير * ونحوها الندب والتحريم والكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التخيير بل يكفي كونه من الاحكام الشرعية (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مراداً ههنا أو لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأبى ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فان صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا يخفى أن مطلق التعلق يعم الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فان المسائل الكلامية الخالصة الخالية من مخالطة الفلسفيات لا تخلو عن افادة العلم بالوجوب واخواته ومآل جميع مسائله الى ذلك وان كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) يحتمل أن يكون تعييناً للمراد من بين معانيه (قوله ما يؤخذ من الشرع) أي ما يمكن أن يؤخذ من الشرع والاولى والاظهر أن يقول ما يؤخذ من الشرع أو يؤيد به فان ظاهر ما يؤخذ يشعر بالتوقف (قوله ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر) إذ يصح أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته والى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الادراك وسواء كان العمل موضوعا أو غرضاً وكذا الكيفية والاعتقاد لا يضر أن يكون الواقع في نفسه بعضاً منها أو كلا منها وما يقال إن الحكم اذا كان بمعنى الادراك فلا بد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فساقط إذ يصح أن يقال ان الادراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الغرض من الاعتقاد أي الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) أي فلم لم يعتبر بالنسبة اليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجر على وتيرة واحدة مع امكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلهذا اعتبر الكيفية في الاولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في توجيه مرامه ولكن الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية للاشعار بالتعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فانه لا يتعلق حكم من الاحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لانه لا يبحث فيها عن الاعتقاد * واما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل ان تعلق الاحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية مقحمة لان الغرض ليس مطلق الاعمال بل الاعمال المخصوصة فيكون على نسق واحد ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

احتياج الى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا يخفى (قوله يعم الموجب أيضا) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة الى نفس القدرة الخ) لان الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجد لهما وفي الفاعل معنى التكوين بديهة (قوله أو لكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمبدإ هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ما عرفت فالانسب بالمتن ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه انه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون الخ كلاما على السند الاخص مع ان فيه سنداً آخر وهو انه يجوز أن يكون التكوين قديما ويكون تعلقه حادثا فيكون المكون حادثا وحينئذ يكون قول الشارح ففيه نظر الخ كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا يخفى على العارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزاميا) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا تحقيق ما يقال الخ (قوله جعله بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل الغير على المصطلح) قد مر ان الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محصوله انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

بالاعتقاد المتقدات) فيه انه لايتأتي على المعني الاول الابتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالمعتقد أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه وأنه على كلا المعنين لايبقى للتقسيم حسن كمالايخفى على المتأمل وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول منهامايتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لايلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحريم حتي يلزم ماذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يندفع بالتأمل في قوله اشارة (قوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضعيف لان موضوع المسئلة لايجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين فى موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعا منه أو عارضاً من عوارضه * والجواب ان الوقت والتركة ومستحقيها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحشى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل ويمنع كون التركة ومستحقيها موضوعا للفرائض (قوله كما ان قولهم النية فى الوضوء الخ) فيه ان المشبه به ليس أوضح وأشهر من المشبه لكن الغرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتي يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه . بالنسبة الى قسمة التركة أى لا سائر الافعال ويخدشه قوله لا التركة ومستحقوها

خادثة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جوابا مستقلا لامن تتمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ) أي لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون (قوله لان صحة الانفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطلان التالي ممنوع أي لانسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أي لا نسلم أنه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لايتم الجواب فجعل قول المصنف وهو غير المكون من تتمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المستدل على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفى المكون موجودة الخ) أي ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعني الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فبطلان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح جعل قول المصنف وهو غير المكون من تتمة الجواب * على ان حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للعرض مع انهما غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انهما غير ان بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعني الاضافة لايكفي في عدم غيرية التكوين بمعني الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيرا لامتناع الانفكاك حينئذ فتدبر (قوله قوله لان الفعل يغاير المفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يغاير المفعول فالتكوين يغاير المكون (قوله قيل عليه الخ)

(قوله عما لم يقل به أحد) أي غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه أن المقدم من المتعاطفين ليس بمجرور بل هو فى محل النصب على قول الاكثر أولا محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف اللغو لامحل له من الاعراب فلا بد أن يصار في التصحيح إلى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدا المحذوف أو الي نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتي يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار الي قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف فى نسخة المحشى بدون اعادة الجار وبأن قوله (يعني) والمجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب فى الظاهر على المجرور وادعاه ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاء بل هو أولى بالجواز عما يكون المجرور فيه مقدما على قول من يقول لامحل له من الاعراب فانه لايكون حينئذ من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ)لايخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين * أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق أي بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولايخفى أنه لايندفع بما ذكره المحشي * والآخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أي بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لامن مسائل الكلام فلو صح يكون مجابا باثبات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتغاير بحسب جهة البحث لكنه خلاف مايظهر واعترض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مسائل علم الاصول بل هي مباديها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبيين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات* والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الاصول اشتبهت به* والحاصل أن بعض الاحاديث دل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذاك النوع يدل على التحريم مثلا فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخري) المراد منها مافوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لاعند الطائفة الثانية (قوله وان رجع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مرامه فان كان المراد من الكل الكل المجموعى فلا اشكال فى نسبة الرجوع اليه الا أنه يأباه قوله الى صفة ما وان كان الافرادي فلا بد من القول بالتغليب أو من التخصيص بالآخرين (قوله على ان الامامة انما هي من الفقهيات) يعني ليس كل ما يرجع الى الصفة من مباحث الصفات بل ليس من الكلام أيضاً فيؤيد ما ادعاه من أن الصفة اذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية فيندفع مايتوهم بعض القاصرين انه لا معني للعلاوة ههنا * ونقل عنه فى تأييد كون المراد من الصفة الصفة الذاتية الوجودية فان الشارح ذكر فى آخر هذا الكتاب أن مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة فعلم من عده مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة بعد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية لكن الشارح عد الامامة من المقاصد استطرادا فلا منافاة بين كلامي المحشي كما توهم* ومعلوم أن ماذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتي يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ماذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان مراد المحشي أيضاً هذا كما يؤيده مانقل عنه فى توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيدله ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضى لا ان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيدله وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

يعني لانسلم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلمنا ان التكوين فعل لكن لانسلم ان كل فعل يغاير المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يغاير المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يغاير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضا فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي الايجاد فكون الفعل غير المكون لا يستلزم كون مبدإ الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل) أي ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله أيضا) أي كما انه غير المكون المفعول (قوله فتكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها (قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلا وكون الفعل مغايراً للمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا ابطال مغايرة الفعل للمفعول بلزوم مغايرته للفاعل وبلزوم كون الصفة غير الذات* وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبدأ الفعل والمراد بالفعل فى قول الشارح لان الفعل يغاير المفعول هو مبدأ الفعل ومغايرته للمفعول المكون بديهي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله ينفي كونه الخ) فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله تنظيراً لاتمثيلا) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشئ الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة

لاقيده الانادرا (قوله آلايرى أنه الى قوله مع انه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع انه من التابعين وهم لايرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولامجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أومالك أوغيرهما من الائمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في النهي عن الاشتغال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفا على قوله لصفاء عقائدهم * قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز فى المقامين وان كان الظاهر ماذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لامايفيدها)فلايصح تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعرف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لاالمعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيدا للاحكام ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لم يتصور به تحصيل اشار الي جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شئ من الاستعمالات قال ومن البين (المفهوم) فى ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لااللفظ فان كنت في شك فقولهم معني قولنا مقدمة فى كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعنى لوسلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لاالمعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الي ماباعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكلفات لايجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فانه لايجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لوسلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك فان التغاير الاعتباري كاف بين المفيد والمفاد في الافادة أي في اطلاقها(قوله كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال) فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياء

المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني أن الفعل بمعنى الاضافة حادث ولامحذور في مغاير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن يقال فان قوله على ان عدم الغيرية الخ جواب صريح كما لايخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون (قوله بدون التكوين) بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه انه أجمع أئمة أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلا بمعنى ان العقل لايحكم بامتناعها والمعتزلة خالفوهم وحكموا بامتناعها عقلا بمعنى ان العقل يحكم بامتناعها وقد نقله المحقق الشريف فى شرح المواقف عن الآمدي فعلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله يرد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعي البديهة فى رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا نفرق الخ تنبيهاً على كونها مرئية لا استدلالا عليه فلا يرد عليه شئ نعم دعوى البديهة في رؤية الاعيان مشكلة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أى قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة والمفهومات العامة فان كل واحد منها يشترك بين الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع يشترك بينهما *وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلا للرائي (قوله كالماهية) أي

ولايرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا فى التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها فى النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيده ثبوت صفة كمال *أقول الاولى فى المعرفة ههنا أيضاً انها من حيث هي هى مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول واما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فسباق الكلام) اى سابقه وقيل سباق الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح اضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأبى عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولا عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبيهاً على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأبى عن كون المعرف ملكة * وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لايخفى وعلى كل اثنين* وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ماتفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول بمعرفة شيء من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان اباء العبارة الداخلة فى التعريف وهى قوله مايفيد أقبح من اباء العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجعل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولايقين للمجتهد فى جميع الاحكام والايلزم أن لايتعدد المجتهد والايلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقيه اجماعا) فيه أن تخصيص المشتق لاينافى عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية مايقال الخ) فيه انه لايحتاج في دفعه الى ارتكاب ماذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر فى التعريفات فان ماتفيده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هى أدلة لايحصل فى ذهن المقلد ولافي ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري فى المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه فى الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لابالاحكام لاستلزامه فقاهة المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد

مفهوم الماهية وهو مفهوم مابه الشيء هو هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الاعيان والاعراض (قوله فان قلت علية الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي فى نقض قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الامور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الامور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) اشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان يشترط) اى علية الامور العامة (قوله وأيضاً لو علل الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكناً واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كان العدم المعتبر في معناهما جزأ من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر فيلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لايكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفا بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي أنه لايمنع الشرطية اذ العدم ههنا لكونه جزأ من المؤثر فرضا يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لايمنع الشرطية) أي لم لايجوز أن يكون العدم شرطا للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لايكون للعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أووجود مانع) من خواص

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لايوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطفا على معمولى عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلابد من التقدير أولا ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعهما الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ماجمعهما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرآسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لايقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال أو أكرمه ثانياً ومانحن فيه من هذا القبيل أي فأطلق عليه أولا ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ههنا ليست فاء فصيحة أو فاء تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب ههنا انه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله اذ لو لم يقيد به الخ) نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولا وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لاشركة ثم اعترض عليه بأنه لايصح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً سهو ظاهر (قوله لضاع إما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والافلا شك فى أن الاول متعين فانه لادخل للاولية في مجرد التسمية أولا وحاصله أنه لولم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لاشركة فى كونه الخ فعلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتتعلم بالكلام سواء كان أول مايجب أولا فضاع قيد الاولية باطلاق الاطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولا انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أعم وسئل بأنه لم لم يسم غيره يجاب بان الاطراد

الواجب (قوله لايمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لايدفع الاعتراض) بكون متعلق الرؤية أمرا مشتركا*وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية*واثبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه ان دليل القوم فى الاصل هو انا نرى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المصححة للرؤية لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست الا الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب*وأما ماذكره الشارح من انه لايجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو العرض الى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جوب منع وجواب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغاً فى توضيح الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تتمة دليل القوم فلا يرد عليه ان ماعداه مستدرك على ان الشريف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمعتمد فى ذلك الدليل السمعي على مااختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بان يقال نحن قاطعون بملموسية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بينهما باللمس لهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلمس الواجب مع انه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه انه يصح الخ) أي يصح أن يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمرا مختصاً بالمسمي فلايسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل سفهاً فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه ثم لا يلتفت اليه وأما ما ذكره فع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الابعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الخ) والمراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لانه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم *اعلم ان المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا بجميعها وان الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله أي ما يفيد ويجوز أن يكون اشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعظم خلافياته) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأبى هذا التفسير قوله مع الفرق الاسلامية فالاولى ان يفسر باختلافاته و تحمل العبارة المفسرة على المسامحة ويشعر قوله مع الفرق الاسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاما (قال خصوصاً المعتزلة م) يجوز ان يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسر فيه) أي في امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه انه ان وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه ان أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه ان المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشئ بوقوع الشئ الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني ان طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول ضرورة انه عالم بمخاطبه علما ضروريا (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه ان العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المغاير لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله ان عدم مدح المعدوم الخ) فيه ان قولهم لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ادعوا فيه البداهة وذكروا لايضاحه والتنبيه عليه قولهم كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحشي بانا لا نسلم ان عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لا يجوز ان يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص كما ان عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتهما لمقارنتهما لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشئ الخ) فيه انك قد عرفت آنفاً

ويكون حالا من المجرور ويكون المعتزلة مرفوعا به أي مخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز ان يكون مصدراً منصوبا بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لاموجب واضافة أول من قبيل اضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال فانهم في الاعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وانما عبر به قصدا لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين) انما ذكره اشارة الى ان المراد من الكافر ليس الكافر المجاهر بل مطلق الكافر وايراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على ان المراد من المنزلتين الايمان والكفر واطلاق المنزلة على الايمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ) ولقولهم بانه لابد ان يعطى لكل فرد ما يعطي أفضل الانبياء عليهم السلام اذ لو منع عنه شيأ من ذلك لكان ميلا وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني ان إثبات الواسطة بين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فايراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الايمان والكفر بالدليل وايراد قال وقيل وقيل لمناسبة المقام وزيادة نفع للمتعلم والا لا حاجة فيه الى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر) أي قد ينصرف عند الاطلاق فلا يرد أن الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب ان مراد الحسن من الكافر في قو ان مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر الكافر المجاهر وغير المجاهر هو المنافق الذى يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلقه الكافر فمرتكب الكبيرة عند الحسن البصرى داخل فى الكافر وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنهما (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً اليه غير معرض عنه وانما فسرنا به ليظهر صحة الانتهاج الي ما قال الشيخ فان شيوع المذهب فيما بين الناس لا يستلزم قبوله كما ان قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين (قال الشارح فقال الاول يثاب الخ) انه من قبيل النقل بالمعنى وان أمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقته العبارة فاندفع

مايتوهم ويقال ان الظاهر فى أمثال هذا النقل بالمعنى ولا يمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائى (قال يثاب) أي يجب ان يثاب والا لم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم ان العدل لا يقتضى الا التفاوت والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن ان يكون بالتفاوت فى طبقات الجنة فقط أو بالحرمان من الجنة فقط أو بخلود البعض فى الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالامراض الشديدة أو تبديل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بعدم الخلود فى الجنة الى غير ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصا بطريق الخلود فيجب أن يصار الي ما ذهب اليه / (اخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الامر الى النقل فيما لا مجال فيه للعقل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه ان مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواهما بالكلية من الاماكن والمنازل والا يلزم أن تكون الملائكة جميعا فيهما وليس كذلك فيجوز ان لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخلها يثاب أو يعاقب) والا يلزم كون الملائكة التى فى الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني ان معني قولهم الجنة دار الثواب انها محل للثواب لا ما توهمه المعترض من ان معناه كل من يدخل فيها يثاب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة الى المكلفين أي كل مكلف يدخل فيها يثاب والأول جواب تحقيقي والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) اشارة الى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله فالمراد بقوله الخ) يعني فعلم من ذلك ان المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثابا ومستحقا لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجا عن الجنة * قيل في دخولها حزازة اما من السهو أو لقصد

انهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ولم يدعوا ان الشيء مطلقا يمتنع التمدح بنفيه حتي يرد عليه النقض بان الشريك واتخاذ الولد ممتنعان في حقه تعالى مع انه ورد التمدح بنفيهما عنه تعالى فى القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أى العمل على تقدير كون ما فى الآية مصدرية بمعنى المفعول أى بمعنى المعمول (قوله ليصح تعلق الخلق به) أى بالمصدر الذى هو العمل * وفيه ان كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما * أحدهما المعنى المصدرى * والثانى الحاصل به أى الهيئة الحاصلة به والمعنى الاول أمر اعتبارى معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقا فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقا والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضا مثل السرير فلا احتياج فى صحة تعلق الخلق بالعمل الى ان يحمل العمل بمعنى المعمول * على ان كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم تحمل الاضافة) أى اضافة العمل الى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمعمول الخ) أى وان لم تكن الاضافة للاستغراق لا تدل الآية على ان مثل السرير مع كونه معمولا للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على ان جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ فى أخذ المحشي العمل بمعنى المعمول وجعله عاما للسرير والسيف ونحوهما هو ان اطلاق العمل على السرير والسيف وغيرهما شائع فى العرف يقال هذا السيف عمل فلان وذاك السرير عمل فلان لكن اطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المعمول والكلام فى معناه الحقيقي منحصر في معنى المصدري والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أى كما يعمه الحاصل بالمصدر وهو مراد المحشى وقد

الاختصار من قبيل الحذف والايصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخلي الجنة (قوله كما يدل عليـه السياق) يعني ان السياق يدل على كون المراد دخولها مثابا ومستحقا أعم من أن يكون هـذا التحسر صادراً من الداخل في الجنة غير مثاب أومن الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يتوهم (قوله وقس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجـة فيه الى التأويل فان الثالث علي مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتبكيت فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب ينافي كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع)أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد مايكون أنفع في دينه وأما الانفع في دنياه فلايجب عليه فان الدنيا دنية وخسيسة لايعبأ بها ورعاية أنفعها مما هو أنفع في الدين أيضاً يرد عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لايخلق مجنوناً ولا سفيهاً ولاأعمى ولاأخرس ولاأشل فانزوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لايخلق الشيطان والمسكرات والشهوات وقيل يلزم على قاعدة وجوب الاصلح في الدين أن لا يصدر من مكلف كبيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعـال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بان مبني هـذا اللزوم أيضاً على وجوب خلق كمال العـقل والقوى السليمة والجوارح القوية ودفع الشياطين وازالة الشهوات وارادة الثواب والبينات وارسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالجبائي اعتبر الخ) الظاهر ان الفاء تفريع على مامر في الشرح لا في الحاشية أو على مامر فيهما يعني علم من كلام الجبائي انه اعتبر الأنفع في جانب علم الله * وقيل الفاء فصيحة لـكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجمال أن يفهم انحصار المجمل من المفصل وههنا ليس كذلك (قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والاخبار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعني الاوفق في الحكمة والتدبير) أى يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد مايوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل مايكون أخس الاشياء في نظر الانسان وابتلى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لايخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السـنة والجماعة أيضاً يقولون ان العليم الحكيم لايفعل الا مافيه حكمة ومصلحة ولـكن لايقولون بالوجوب * وفيه أن مافيه الحكمة والمصلحة لايلزم أن يكون موافقاً لحال من اتصف به * ولايخفى أن مانقله الخيالي عن المعتزلة يخالف مانقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

أخذه من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود)وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد(قوله وبالجملة حذف الضمير)على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخالق في الآية (قوله علي خالق الجواهر) وعلى هـذا لا تكون الآية دليلا على ان الله تعالى خالق لافعال العباد (قوله وورود الآية السابقـة) وهي قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلا للافعال كما يمدح الشئ بحسنه ويذم بقبحه باعتبار انه محل لهما لامؤثر فيهما (قوله وأيضا الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالي وتصرفا له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن علتهما بان يقال لم أثاب على بعض الافعال ولم عاقب على بعضها ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار بان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار * والسر في جميع ذلك ان الله تعالي قد أجري عادته على أن يخلق الاحراق عقيب مساس النار وأن لا يخلق الاحراق عقيب مساس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن يثيب على بعض الافعال ويعاقب على بعضها لمن يشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بارادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار (قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تتمة المقول (قوله وأنت خبير الخ) أي لا نسلم انه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

المعتزلة ان ماهو الاصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يفعله به ويعطيه ولايجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولايجوز من حكمته أن يعطى محمدا عليه السلام شيأ ويمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبيده بما يمنعه عن غيره لكان ميلا وجورا وانه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لايجب على الله تعالى رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبيده ماهو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ماهو المفسدة لان الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه مابه يتهيأ به للاتيان بالمأمور ولا يجوز أن يمنعه ذلك خصوصاً اذا كان اعطاء ذلك لايضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك فى حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلا لاجوراً ولاميلا (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصوراً على أربع طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

المذكورة فان ترك المنفعة الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من المهام بين الانام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأيناه قبل الخوض فى الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومنافقاً وبعضهم ضالا ومتحيراً فانه ذكر فى كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يميل المبتدي اليها أو يحير فيما بينها إن كان قاصراً وان كان ذكياً يشتغل بالجدال والنزاع وقد يغلب على الخصم ويفتخر عليه فيغضب ويحسد فيأخذ في الغضب والعداوة فيهلك وقد قال النبي عليه السلام فى حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤن القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لاصحابه فهل فى أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) رواه الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك رضى الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوما وكنا نتمارى في شيء من أمر الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ثم قال انتهوا فقال مهلا يا أمة محمد انما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لايمارى ذروا المراء فان المارى لاأشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان المارى قد تمت خسارته وكفى انما ما دام ممارياً ذروا المراء فان أول مانهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء(رواه الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام)من طلب العلم ليجاري به العلماء ويمارى به السفهاء ويقرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية وان وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المثابة وليست فى العقائد وقال الامام الغزالى

بالكفر من حيث هو مقتضى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لامن حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لايلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى فمآل الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما فى طريق التقدير ولما كان طريق جواب الشارح مشتملا على الاصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفعل الله تعالى وبتعلق صفته (قوله الثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ)أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص ومغلوبية (قوله من الارادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب فى الآخرة (قوله ففيه نظر مر ذكره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل فى الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعيا) أى باعثا للعبد الى اختيار الفعل فان التكاليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاسببا موجبا لاستحقاقهما(قوله هذا)اي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) اي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية (لاعدم)

في احياء العلوم ان حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن والاخبار مشتملة عليه وما خرج عنهما فهواما مجادلة مذمومة وهي من البدع كماسيأتي بيانه واما مشاغبة بالتعلق بمناقضة الفرق لها وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الاسماع وبعضها خوض فيما لايتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونبعث جماعة لفقوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاما مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فعلم منه جواز الاشتغال به لبعض الاذكياء الصالحين الخاصين لاجل الضرورة وينبغي أن لايعلم لذلك البعض أيضاً الاسرار ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم بزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والافساد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر ترغيباً وتشويقاً للطالبين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

لاعدم قدرته على كل ممكن كما زعمه المحشي فاما قول الشارح أما ان يتعلقا بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب اي لااختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله مصرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لابيان للجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضا بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أي في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ماعلمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي امتناع فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه انا لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة اي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى ان للفاعل أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال في الحاشية اي أسند عدم الكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) اى تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضا) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله ممنوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع اى لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل

رغب ونحن رهبنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطلب الاعلى (قوله الظاهر أن المقول مجموع مافي الكتاب) أقول كون المجموع مقولا بعيد في نفسه ويأباه قول الشارح تصدير الكلام بالتنبيه الخ وقول المصنف قال أهل الحق ويأباه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق * وليس يتفرع على دعوى الظهور غير ان الحق هو أهل السنة فينبغي أن يعكس التفريع ويقول فالمراد مجموع مافي الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أو في الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بها متحقق أو نقول في الكلام تقدير في الموضعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ماعدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التبقي فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي مجاوز عن آخرهم (قوله قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه ينادي بأعلى صوت ان الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان اختلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الاكثر أو في الظاهر له وقول الفاضل المحشي لكن لايلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة (قوله قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق) وأما اطلاقه على الاديان والمذاهب فتجوز بعين العلاقة المصححة بل اطلاقه على الاقوال وان شاع لم يقع (قوله اذ المنظور أولا في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقا والحكم المطابق بالكسر صدقا بل في تسمية مطابقته بالكسر أو بالفتح للواقع فان المشتقات لا تحتاج الى وجه التسمية بعد تبين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع ان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الي الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعني المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وانما سميت بذلك تميزاً عن أختها انتهى * فقط ما يقال ان الحكم أيضاً متصف بالحقيقة والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج الي أنه بتكلف ويقال اذ المنظور أولا الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللسائل أن يعود ويقول لا حاجة الى ما تكلفوا به في وجه التسمية فان اتصاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل المطابقة أيضا متصفة بهذا المعنى ولا يخفى ان الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت الا بالمعنى المذكور فان المراد من الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور اولا في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الانباء معني اصلياً للصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من ان الصدق قد يقال لان الخبر بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به لا يستلزم كونه معني اصلياً بل يجوز ان يكون فرعا للمعني المذكور ولو سلم اصالته لا نسلم اتصاف الحكم به بل المتصف الخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن ان يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الا عند الخواص من اهل الاصطلاح فالمطابقية بالكسر معنى اصطلاحي للصدق والانباء معنى لغوي واهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالانباء كما يقال هذا القول يخبر وينبئ ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فان الكلام في المعنى القائم بالشيء لا في الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه واذا وجدنا معني قائماً بشيء نقول هذا صفة له ونحن نعلم ان مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معنى قائماً

العبد باختياره ويكون فعله الاختياري واجبا لجواز ان يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا وتعلقت بذلك الفعل فيه ارادته تعالى ويجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق ارادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الازل متفرعا على تعلق ارادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق ارادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع المحشي وسنده لكنه انما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآلهيات في شرح المواقف في المقصد الاول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والارادة وبتعلق ارادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجبا بلا تردد وانما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فتدبر (قوله في وجوب الفعل) أى فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله اذا تفرعت الخ) قد عرفت ان تعلق علمه متفرع على تعلق ارادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الاشعري) أى كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أى كون العبد مجبوراً في فعله الاختياري وان لا يكون مختارا (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أى نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بافعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت ان وجوب الفعل

(الاختياري)

بالحكم (قوله لايقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولا ويوضحه ثم يعترض عليه بعدم المنع أوبعدم الجمع حتى لاتحصل الحيرة للمبتدى فان من لايعلم المراد كيف يحكم انه يصدق على الامرالفلانى أولا يصدق لكنه اشار في الجواب الي أن الاصح في الاحتمالين مابه الشئ ذلك الشئ والاوضح فى العبارة أن يقول المعرف مابه يكون الشئ ذلك الشئ * قيل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لاهو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق يكون انسانا لكن المراد وحده يصير الانسان انسانا فظهر بما ذكرنا انه لاحاجة الى أن يقال جميع مابه الشئ هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه انتهى وفيه انه لايصدق على مثل الناطق الابارجاع الضمير الي شئ غير مذكور فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشئ موجود) فيه ان هذا لايصدق الاعلى العلة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت الباء للسبب المؤثر لايصح التعريف فان الماهية ليست بجعل الجاعل عند هذا

المعرف ويظهر بهذا أيضاً جوابه عما يعلم* أقول الاولى أن يعرف الحقيقة والماهية بأنها هي ذات الشئ يطرأ عليها الوجود والمشخصات *وقيل جميع أجزاء الشئ وأركانه ولايخفى انه لايصدق على الماهية البسيطة (قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم الخ) أقول الاشبه أن يكون هذا مراد المعرف وأن كان خلاف المتبادر من العبارة ويكون مابه الشئ احترازا عن العوارض ولكن يصدق على العلل الاربع وقوله هو هو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كانه قال يعني

الاختيارى للعبد انما يكون بتعلق ارادته تعالى به لابتعلق علمه تعالى به فالنقض انما يكون بتعلق ارادته تعالى بافعاله تعالى لابتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالارادة الخ)أي وأما نقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بافعاله وجريانه فى أفعاله تعالى فموقوف على كون تعلق ارادته تعالى أزليا كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادث كما عرفت في أصل الدليل فكما لايتم أصل الدليل لايتم جريانه فى أفعال الله تعالى لانتفاء أزلية تعلق ارادته تعالى*وفيه انه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزليا فكذا يمنع توقف جريان الدليل فى أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزليا (قوله أيضا) أي كما ان أصل الدليل مبني على ازلية تعلقات الارادة (قوله لابعدها) حتي لا يوجد الاختيار ويلزم الايجاب ويتم النقض (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادث ليس بازلي فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة)اى لاتحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) اى صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل)اى بفعل العبد (قوله بمعنى انه يصير سببا الخ) يعني ان جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة معناه ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة مقارنة للفعل (قوله واما صرف الارادة)اى صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ)تعليل لقوله وهو غير القصد الذى تحدث عنده القدرة يعني ان القصد الذى هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهى متأخرة عن القصد الذى تحدث عنده القدرة فيكون القصد الذى هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذى تحدث

هو هو أى نفسه وذاته فتخرج العلل الاربع واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتغاير في الجلة أونقول مراده مابه الشئ نفسه أى لا وجوده وكماله فيكون احترازا عن العوارض والعلة الفاعلية والغائية فانه لادخل لهما في ذات الشئ ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المادية والصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر ان مراد الشارح من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه مما يمكن وجود الانسان وحصوله بدونه وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الامر غير متصور أي ممتنع الوجود ولايرد عليه شئ من الاسئلة المذكورة حتى يرتكب فى دفعها التكلفات ودفع المحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقلع تلال وأحجار واخراج طريق الى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ماوجد قال بعضهم المراد مايمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والالتفات اليه أى مايمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهي ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لايرد عليه شيء * وقيل المراد بما يمكن بدونه وبما لا يمكن بدونه أنه لايتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

بخلاف العرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو لكان أولي وأظهر فان المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لاعن الخارجيات فقط ولاتميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لايكون ماذكره معرفا مساويا للعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلايكون المستفاد أيضاً معرفا مساويا بل يكون أعم انتهي وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون مايمكن تصور الشيء بدونه بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصوراللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر ومانقل عنه في الحاشية لايجديه وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانفك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية بالكنه لاينفك عن تصور الذاتي وان انفك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانهما يرد عليه أنه ينفك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحد وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد معد له (قال الشارح وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقد التقليلية اشارة الى أن المراد ههنا هو المعني الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ)يشير الي أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده *وأجيب بان هذا الاطلاق كثير لكن المعترض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذانا بانه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه *وأجيب بأن الغرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاءين للتعقيب المعنوى لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل ههنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذلا لغوية في قولك الخ) تعليل لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة يعني لولم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحدا منها أواثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض تقصير)* اشارة الي قصور ما يقال ان المنشأ بيان معني الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغوا وأما كون الشيء بمعني المعدوم فلم يقل به أحد *أو الى مايقال ان الثبوت لولم يكن مرادفا للوجود بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغوا وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا اشارة الى ما نحن بصدده أى قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة فى نفس الامر كلام مفيد فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا أمورا مقررة بحسب الظاهر متمايزة (فتدبر)

عنده القدرة (قوله فلاتكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لاالتعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تتقدم عليه بالزمان ولو كان ايجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعرة كما سيجيء (قوله منفرد بماله من دخله فى التأثير) محصوله ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير فى مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفى قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالنار للاحراق) فانها علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أى من شأن الاستطاعة كما سيجيء فى الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب التبصرة(قوله عندهم)أي الجمهور (قوله فى ترك الواجبات)أي ترك العبد الواجبات(قوله وهو لاينافي الذم) أي ذم العبد بترك الواجب لاينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ماسيجيء) في الشرح فى قول الشارح وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالي (قوله أن هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعلل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتي يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المسلمة عندهم فيكون الزاما لهم بل تعليله ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال الخ وبينه المحشي بقوله (أي بالدوران والترتب المحض) كما مر آنفاً فحينئذ لا يكون الدليل الزامياً بل تحقيقاً

بالاسماء والاحكام اعتقدنا انها أشياء فنحن نتوجه الي تلك الامور ونستحضرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان فعلم ان هذا القائل حمل القضية على الكلية بحمل الاضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل* ولا شك في احتياجهما حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً مخالف لقول الشارح فيما بعد ان المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لايحتاج الى الدليل اصلا *ويمكن أن هذا اشارة الى أنه يؤخذ موضوعه ومحموله واحدا بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا ابو النجم وشعرى شعرى فانهما وان لم يكونا لغوين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الى الدليل * وماقيل انهما بعد التأويل يحتاجان الى الدليل فليس بشيء لان المراد انهما لايحتاجان الى الدليل في زعم القائل وادعائه يعني انا ابو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة وشعري شعري يناسب ويليق بحالي فكما اني فائق على اقراني وامثالي فكذلك شعري شعري* وامثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس يقال عند الافتخار ابي ابي وفرسي فرسي وسيفي سيفي الى غير ذلك ويكون الغرض معلوما لايخفي على احد فلا ينبغي ان يقال انه يحتاج الى التأويل بالنسبة الى الجميع او بطريق الصرف عن الظاهر والمتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لامطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولايحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق *ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء من الكليات الطبيعيات وتسمية الاسماء امورا ثابتة في نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فالانسان موجود لان وجود الكل يستلزم وجود الجزء *وفيه ان الحقائق اذا حملت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لغوا بل يكون اثباتها من أعسر النظريات وأشكلها ولامعنى ان يقول بمثلها السوفسطائية المنكرون لأجلى البديهيات (قوله اى قلما يحتاج الي بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء الخ وهذا لايحتاج الى بيان المعنى بل الى الدليل إن احتاج *وايضاً لو كان المراد ماذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلا (قوله فان شعرى شعرى الخ) يشعر بانه لانزاع في قوله انا ابو النجم لان الموضوع والمحمول متغايران فيه وكون المخاطب عالما غير معلوم ولو سلم لاتلزم اللغوية لجواز أن يكون الغرض

فتدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم ان تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فالملزوم مثله* وانما لايرد هذا النقض لانّ كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست بعرض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالى وصفاته (قوله اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل أصلا) أي مذهب الشيخ ويؤيده ماذكر في شرح المواقف من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به* الى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لاقدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد مايقال في قوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامهما معا (قوله أن تابع شئ في التحيز الخ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لآخر هو البقاء فالمعنى أنه يجوز ان يقوم العرض مع بقائه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ مجمل دال الخ) كلفظ سلامة

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح ان ما نحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري شعري فانهما وان لم يكونا لغوين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتنبيه المخاطب على القيام بخدمته والتوجه اليه وترك عدم مبالاته وأما المخاطب ههنا غافل بل متردد أو منكر كالسوفسطائية والاحتياج الى الدليل أو التنبيه بالنسبة اليهم فيصح قوله ربما يحتاج الى البيان وقوله شعرى شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوما للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله في الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب ساقط أيضاً فان جعله مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظرا اليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فانه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج الى البيان لا يكون في الكلام قصور مع انه لايلزم من عدم كونه ناظراً الى الافادة أو الى قلة الاحتياج كونه ناظراً الى وجه لم يذكر في الكتاب فان أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده يعني انه ليس متحدى الموضوع والمحمول ولايختلف (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا المعني لايحصل بجعل الاضافة للعهد) قيل عليه جعل الاضافة للمعهود يكفينا وان لم يحصل هذا المعني * وأجيب بان العهد يقتضى الذكر الحقيقي أو الحكمي ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خبير بأن نفي الذكر على الاطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكر وحمل الاضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهر فان الاضافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لا في الموضوع أو في كليهما * والظاهر من حال المجيب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع والا لاينبغي أن يتردد في الافادة (قوله واعلم ان الاشاعرة لاينكرون اطلاق الشيء على مايعم الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعني المذكور وحاصل الكلام ان الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كما زعمت السوفسطائية من انها خيالات وأوهام باطلة * وحمل الحقائق على مابه الشيء هو هو حمل على ما لايقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلا عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت افرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة ههنا بمعني الماهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة الماهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلايصح قوله لم يتوجه السؤال أصلا (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالاتهم حمل لام التعريف على استغراق الانواع ولو ثبت ذلك لكان معني خامساً لها إذ لاشبهة في عدم اندراجه في شيء من المعاني الاربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على ان المراد من الجنس مطلقاً إذ الخصم يدعى السالبة الكلية فيكفي في ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الاول ان

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله التمول) وهو لفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والسر فيه) أي في اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله مايمتنع في نفسه الخ) كجمع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) كخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كايمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ماقيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي مما لايطاق بهذا المعنى (قوله أى بما يمكن فى نفسه الخ) أى المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وانما النزاع فى الجواز (قوله وانما النزاع في الجواز) اذ نزاع المعتزلة فى جواز تكليف العبد بما لايطاق الذى هو المرتبة الثانية (قوله ولك ان تأخذهما الخ) أى تأخذ المرتبتين على الاطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه ان يشملهما جواز التكليف (قوله لا يستلزم الشمول) أى شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بانه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوسع (قوله أنه لايؤمن) اذ أخبر النبي عليه السلام بان أبا لهب لايصدقه ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بان يصدقه الخ) تفصيله انه لو فرض ان أبا لهب آمن وصدق النبي عليه السلام فى جميع ماجاء به من عند الله ومن جملته انه لايصدقه عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فلزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أن يصدق

(بان)

استغراق الانواع داخل فى استغراق الافراد فان الافراد أعم من افراد النوع والشخص وعدم الوجدان لايدل على عدم الثبوت * وعن الثاني أن المقام مقام التنبيه على وجود الحدثات المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهذا لا يكون بدون الانواع المذكورة * وقد يتوهم أن المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله حقائق الاشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الانواع والمقام قرينة على ارادتها ولايخفى فساده فان المراد منه العلم اليقيني وهذا القول لايستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الي أن يقال انه تصريح بماعلم التزاما ورد على اللاأدرية من ان العلم بقضية لايستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعني اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أى التصديق بثبوتها في نفسها وبثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلثة اذ لادليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح

فان المتبادر منه أن كل واحد منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الا أن يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لاجنس العلم بجنس الحقائق فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فاذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللاأدرية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الاولى * فعلم من هذا ان الرد على المنكرين لثبوت حقيقة شيء من الاشياء يحصل بارادة الاستغراق فى حقيقة الاشياء أيضاً بل بطريق

بان لايصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالايمان تكليف بالمحال (قوله واذعان ماوجد من نفسه) أى التصديق بان لايصدقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ماوجد من نفسه خلافه) أى حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز ان لايخلق الله الخ) أى يجوز ان يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدقه بان لايصدقه بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافه فلا يكون ذلك التصديق محالا غايته انه خلاف العادة (قوله خلافه) أى خلاف تصديقه في ان لايصدقه (قوله بخصوص انه لايؤمن) أى بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أبا لهب لايؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أى لانسلم ان خصوص خبر الرسول وصل الى أبي لهب (قوله بما عداه) أي بما عدا انه لايؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أى تقرير استدلال المعتزلة (قوله لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب) أي دليل المعتزلة جار فيه وتخلف عنه المدعي * وتقرير جريانه هنا هو انه لو كان تكليف أمثال أبى لهب جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لانه لو وقع لزم كذب أخبار الله بانهم لا يؤمنون فينتج انه لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب مع انه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحا (قوله بالاجل المضاف) أي في قول المصنف باجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزاء للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسئلة ان المقتول ليس يميت باجله (قوله لايوافق تحرير محل النزاع) وهو ان المقتول ميت باجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الاجل الذي هو عبارة

الاولى * وبعد اللتيا والتي ان ما تثبت به الخيالي رحمه الله أولى وأقوي مما تثبت وتمسك به هذا القائل فان الفرض الاصلى من قوله حقائق الاشياء ثابتة الخ التنبيه على وجود مانشاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الخيالي والاستدلال لايحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح ان ارادة الجنس وان أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الفرض الذي ذكرته وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود الحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن ارادة الجنس فى قوله حقائق الاشياء لافي العلم فان اللام فيه لاستغراق الانواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكمل فلا يجب تقدير الثبوت مع ان ماذكره لايجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بان المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في الاستدلال * والتأويل بان المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفاً إذ الثبوت

أعم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال* ويجب تقدير الثبوت لئلا يتبادر الوهم الى العلم التصوري فيفوت الغرض الاصلي (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم الخ) يمكن إن يقال ان مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لان المتبادر من العلم المتعلق بالحقائق التصور بالكنه والتصور بالكنه لايكون الا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي تصور كان فظهر أن قوله لادليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي *وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينافيه اعترض عليه بوجهين* الاول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافيا لكلام الشارح * والثاني أن تعميم الشارح العلم انما هو بالنسبة الى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الاول أن مراد الشارح والمحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل فانا نقول لادليل له مع أن الظاهر من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا السائل يكون مقابلا للمحشي ومناظرا معه لامع الشارح فتدبر* والجواب عن الثاني واضح بحيث لاينبغي أن يشتغل به الا لاجل المبتدئين فنقول ان مراد المحشي أن العلم الواقع في قول المصنف والعلم بها متحقق ليس مقيدا بكونه بالكنه والا لاحتمل التصديق بثبوتها وثبوت أحوالها وليس مراده عدم تقييد التصور* وقيل اذا قيد بالكنه لايجوز تقدير الثبوت أيضا *وجوابه أن التقييد بالكنه انما يكون على تقدير تعلق العلم بنفس الحقائق لاعلى تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس مانشاهد) هذا أيضا يشعر بتخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء *ولايخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لاالجنس المنطقي واذا قيل جنس الفرس في اللغة لايراد به الحيوان أو الجسم مثلا بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس مانشاهد أن لايكون أمرا أعم مما نشاهد بل أمرا مختصا به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعا فالاعتماد على الجواب الثاني* أو نقول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس الامر ليس خيالات وموهومات فلايحتاج الى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضا (قال الشارح ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لايخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وان كان المراد الجنس لكنه لايجب التقدير فان الرد عليهم يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا وان لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض* فمن قال لايحصل الرد عليهم الا باثبات الثبوت واتيان العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والمحشي (قال الشارح

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان ان الاجل هو الوقت المقدر يؤدي الى القول بتعدد الاجل فجوابه يخالف تحرير محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني) أي ذكره لله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناوله) اشارة الى انه يدخل في المأكول المشروب تغليبا وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ)هو المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري)جمع عارية (قوله وفيه بعد لايخفى) أي في كون العواري رزقا (قوله والا الخلا) أي وان لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله عندهم) أي المعتزلة (أيضا) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فحينئذ) أي حين أن يكون المملوك بهذا المعنى (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) أي يندفع عن تعريفهم الرزق بانه مملوك يأكله المالك (قوله خمر المسلم وخنزيره) اذا أكلهما المسلم لان الخمر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليهما فلا يكون مانعا (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقض بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما ظاهر لانهما حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أجيب بانه تعالى الخ) من طرف المعتزلة* تفصيله انه اعترض على تفسيري المعتزلة للرزق بانهما لو كانا صحيحين يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لان قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقا فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأجيب (عنه)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات) وبالجملة لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولا بحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا العطف أن المراد أنكروا ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد واما بحسب الاعتقاد فهم يقرون باتصاف الحقائق بالوجودات هذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بان مراده أن الطائفة الاولي ينكرون نفس الحقائق ويزعمون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعضها الى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثل مايظهر للعالم والطائفة الثانية لاينكرون نفس حقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لانهم يعاندون ويدعون الجزم الخ) أو لانهم يدعون نفي ثبوت الاشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فان العناد عدم قبول الحق الصريح وانكار كلام الخصم رفعاً للالزام عن نفسه أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون مامن قضية بديهية ولا نظرية الخ) وهذا مجرد دعوي وليس لهم فيه دليل فهم يعاندون في هذا القول وينكرون الحق الصريح قيل الظاهر انه دليل اللاأدرية فانه على تقدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لا عدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر (قوله وبه يظهر ان انكارهم الخ) لكن قول المصنف يكون رداً عليهم فان ثبوت القضية الموجبة الجزئية يلزم منه انتفاء السالبة الكلية (قوله والاظهر أن تحمل الخ) لو قال والاولي لكان أولى فان الظهور ممنوع فضلا عن الاظهرية (قوله ههنا) أي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء (قوله أي تقررها) وثباتها فانهم لا ينكرون ثبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعاً للاعتقاد بل ينكرون تقررها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد * قيل انما فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فان اتصاف اجتماع النقيضين بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع انه لاثبوت فيهما بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم ان الاشياء تابعة للاعتقادات أنها لا ثبوت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل في الاعتقاد والا يلزم اجتماع النقائض والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائض وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان اتصاف اجتماع النقيضين والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزا يكون جائزا عندهم فهذا التوجيه ناش عن عدم الاحاطة بأقوالهم (قال الشارح لنا تحقيقا انا نجزم) يحتمل أن يكون انتصاب قوله تحقيقاً على التمييز ويكون قوله لنا خبراً مقدما وأنا نجزم مبتدأ ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تحقيقاً هو أنا نجزم الخ (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) أجيب بان المراد

عنه من طرف المعتزلة أولا بمنع الملازمة مع السند أي لانسلم انه يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى بل قد ساق اليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنه بسوء اختياره* وأجيب ثانيا بنقض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئا مرزوقا وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح *فقول المحشي أجيب الخ اشارة الى منع الملازمة مع سنده *وقوله على انه منقوض الخ اشارة الى نقض دليل بطلان اللازم (قوله قد ساق اليه الخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقا بمعني ان الله تعالى ساق اليه المباحات الا انه أعرض عنها (قوله على انه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ (قوله وأيضا فيه الخ) أي في كون الاضلال في قوله تعالى (يضل من يشاء) وجدان العبد ضالا أو تسمية العبد ضالا ان يفوت مقابلة الاضلال للهداية والمتبادر من المقابلة ان يراد بالاضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعني خلق الاهتداء (قوله فجعلنا) أي خلقنا (قوله اذ لا دلالة الخ) تعليل لقوله ويحتمل أن يراد الخ (قوله على نفي الحصول) أي حصول الهداية فيهم (قوله وأيضا الخ) حاصله أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس تختلف في الهداية) فيه أنا لانسلم أن الناس تختلف في الهداية بهذا المعنى بل تختلف في الاهتداء بمعني سلوك طريق الحق وهو معنى مجازى للاهتداء (قوله وأيضا فيه الخ) محصوله انه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتداء مطاوعا ولازما له لكن الاهتداء ليس بلازم فلا تكون

من قوله لنا الزاما هو انا برهانا صالحاً لابطال مذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاما لانه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لايمكن مجادلته أصلا إذ لايعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وان لم يبطل مذهب العندية واللاأدرية لان العندية لاتنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ماذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فان الظاهر من الالزام هو افحام الخصم واسكاته وهو لا يكون الا بمـا اعترف به وقول الشارح والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بكون مراده ممـا سبق الزامهم وافحامهم (قوله فالصواب في الالزام الخ) لا يخفى انهـم يقولون ان جزمنا بنفي الحقائق من جملة المخيلات فلايحصل الالزام بهذا أيضاً * والحق ماذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضاً فلا يثبت بعض مانفوا * والجواب أن مراد المحشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع انكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لاتناقض بين النفي والاثبات بهذا المعنى فلا يصح قوله فقد ثبتت (قوله ويرد عليه انه لاوجود للعلم الخ) وفي كل من المقدمات الثلاثة الاول أيضاً مجال منع ومناقشة للعقلاء الفضلاء فضلا عن السوفسطائية (قوله وأما على العندية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن أحد النسبتين ثم يرد عليه مثل مايرد على ماأورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولايلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تمـاما على اللاأدرية أيضاً وحمل الحصر على الحصر الاضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام العندية الخ) يعني أن مافي هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه مع انه مناقض ومخالف لمـا في شرح المقاصد * وأجيب بان مافي شرح المقاصد غير هـذا الدليل فانه قال هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته في نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية فقط في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على مافي شرح المقاصد بانه لااستحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند العندية فلا يتم عليهم * ولايخفى اندفاعه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعي السلب

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاهتداء غير لازم الخ) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبين طريق الحق وظهوره للناس والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضا يقال في مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح انما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله ومايقال الى آخر أن يمدح عليها وحاصله ان هذا السند أخص اذ هنا سند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس ببيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة يمدح عليه * فقول المحشي فمدفوع * كلام على السند وهو غير مسموع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض للكلام على السند بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاهتداء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاهتداء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على مايقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سندأخص فيكون هذا الدفع أيضا كلاما على السند (قوله فلايناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في الممدوح فضيلة لايشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لمايقال (قوله اذا الطلب يستدعي الخ) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطالبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافي التفسير بالخالق) يعني ان خلق الاهتداء حاصل لامته عليه السلام فلامعنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاهتداء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون للطلب

الـكلي يلزمه الاثبات الجزئي (قوله يدخل فيه سحر المتنبي) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم تسمع فى حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الامور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده)فيه بحث فان يقال المتسيد يظهر السيادة والفقير المتكلف يظهر الغنى والعدو المنافق يظهر المحبة وغير ذلك مع ان الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لايتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فان المراد من الخوارق مالا يكون له سبب ظاهر حتي لايأتى به كل أحد والساحر اذا طار فى الهواء مثلا لايرى سببه وسائر الناس لايقدرون عليه مع انهم يقصدونه فيعد خارقا بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فانه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع ان كلية قوله كلما باشرها أحد الخ أيضاً ممنوع فان لبعض الانفاس الخبيثة دخلا تاما فيه كما ان للانفاس الشريفة مدخلا في الدعوات كما هو المجرب (قوله فان قلت كرامة الولى الخ) هذا مبني على مااعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو الامكان الخاص) فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون كل شيء دليلا لما عداه من الامور النظرية سواء كان مناسباً أو غير مناسب فان التوصل على مذهب الاشاعرة بارادة الله تعالى فقط بدون الاعداد والايجاب وهذا ممكن عقيب كل نظر صحيح وفاسد واذا كان النظر صحيحاً مناسباً لبعض الكسبي وغير مناسب لما عداه من النظريات يلزم أن يكون على هذا دليلا بالنسبة الى الجميع *وأجيب بان المراد من الامكان أن يمكن لكل أحد أي يمكن بحسب العادة المستمرة (قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ) أي المقصود تعريفهما أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع انه لايصدق على اللفظي *والصواب فى الجواب أن يقال عد الملفوظ دليلا مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ماوضع له أيضاً على ماذهب اليه المحشى (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولاتعقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لايحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلا مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والا لكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع انه لا يستلزم بطلان الحصر بالمرة فانه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر فى نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به المحشي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم)أي الملزوم المقرر الذى لايكون علته التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشأ وحاصلا منه) لايخفى ان الاشكال لا يندفع بالـكلية مالم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لايحتاج الى اعتبار كونه ناشأ كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أى ان لايخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إماتته) أى يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أى أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله للنعيم المقيم) أى الحاصل فى الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أى ماهو أصلح فى علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أى ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده فى شفقته) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا نقول لامنة الخ) أى لا نسلم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بعواقب الامور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أى بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجويز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشرى الخ) هذا دليل على انهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعترض فهم من ظاهر هذا الكلام ان الزمخشرى جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع انه أصلح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أى لانسلم ان فى كلام الزمخشرى دلالة على أن عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لالكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أى أن فى كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح (قوله على هذا التقدير الخ)أى تقدير المغفرة فى الآية الكريمة بقوله تعالى وان تغفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير المحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو المغفرة) فلايلزم تجويز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجويز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجويز على ذلك التقدير

المستلزمة لقضية أخرى) أى لزوما ذهنياً فلا يحتاج الي التأويل بان يقال أي المستلزم علمها لعلم قضـية أخري (قوله لـكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول) أقول الظاهر ان كل واحـد من التعريفات مبنى على اصطلاح فلا يضر خروجـه على هذا الاصطلاح كما لايضر خروج الاشكال بالكلية على الاول على ماوجهه المحشي مع انه يمكن أن يوجه بكونه شاملا للـكل وهو أن يكون المراد مايلزم من صحة العلم به صحة العلم الـكسبي بشيء آخر بقرينة أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج الى التكلفات الباردة التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلا منه وهذا مع مابعده لايدفع الاشـكال وتارة بان الأشكال ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد الى الشكل الاول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لامعنى لايراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكر * وفيه أن مراده كونه ناشئاً منه مع امتناع الانفكاك كما لايخفى * وقيل هذه التعريفات تعريفات لفظية فلا وجه للاعتراض عليه ببطلان طرده وعكسه فان المراد مجرد تميز للدليل عن المدلول وهو حاصل لـكنه خلاف ماذهب اليـه القوم من انها تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لـكن يمكن تطبيقه على الاول) الاولى أن يقول أما موافقته للاول وهذه العبارة أولى من وجهين فليتأمل وما ذكروه من التأويلات فانما يدل على الجواز لاعلى الاولوية ولا على المساواة (قوله فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع) فيه ان المراد من العلم كما سبق التصديق وهو لايتعلق بالمفردات وان كان مراده من العالم من حيث حدوثه القضية فلا يكون دليلا على الاول على ماحمله عليه (قوله والعام لايوافق الخاص في باب التعريف فيه ان الظاهر من قوله أوفق بالثاني انه أشد وأزيد مناسبة وملاءمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً فيه دون الاول وان كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الافراد كالشكل الاول مثـلا والمحشي سهى من أول الامر وحمـل الموافقة على معني المطابقة في جميع الافراد فتوجـه عليه اشكال وارتكاب التكلفات البعيدة (قوله وتخصيصه مثـل الاول خروج الخ) لايقال فحينئذ لايكون موافقاً للثاني فضلا عن أن يكون أوفق لان مراده ان التطبيق على كل واحـد بتقدير وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب تعميم الاول) تخطئة للشارح على مازعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد عرفت مراده (قوله يريد ان الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الامر الخارق مطلقاً بطريق التجريد للاشعار بهذا الغرض ولايكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركا لـكونه مأخوذا في المعجزة * ويعلم من هنا أن القاصد هو الله تعالي وهو خلاف مااعتبره المحشي * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام أصـلية كانت أوفرعية (قوله وأما في سائرها الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

المحال ولا نسلم ان تجويز ترك الاصلح على ذلك التقـدير المحال ينافي استحالة ترك الاصلح في نفس الامر (قوله لاينافي الاستحالة) أي استحالة الاصلح (قوله ولو سـلم) ان تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالته في نفس الامر فكلامنا مع جمهور المعتزلة لامع خصوص الزمخشري (قوله وههنا بحث الخ) أي في قول الاشـاعرة لا يجب على الله تعالى شيء أصلا (قوله وهو انه لا شك الخ) ادعى البـداهة في ان مافيه الحكمة فتركه بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوصيات) لانفي الوجوب مطلقا (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصلح مع القـدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أى ان لزوم المحال يجعل الترك مستحيلا (قوله ولهذا) أي ولاجل ان ماذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بان الوجوب حينئذ) اي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أي ليس وجوبا معنى (قوله ولا للعقاب) اى لامعنى للعقاب (قوله انما قيد بالامكان) اى قال الشارح لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق ولم يقل انها أمور أخبر بها الصادق لان ما اخبر به الصادق لو كان من الامور الممتنعة لم يكن ثابتا بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فما ثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله تعالي ويوم القيامة) اي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشـد العذاب (قوله دليل على ان العرض الخ) لانه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذى هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية (الصريحة)

الرسول يوجب العلم الاستدلالي على انه يوجبه فيما أتي به من الاحكام فمراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج الى ماذكره المحشي وأما المحشي فلما حمل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب*أما غلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه*وأما غلط الجواب فلما اشتهر من ان التصديق النظري مايستفاد ويكتسب بالدليل لامايتوقف عليه وانما اكتفي المحشي ببيان الاول لشهرة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر أن مراد ذلك القائل أيضاً هذا فان مراده أنه اذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسالته أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلا وتواتر فان العلم حينئذ بصدقه يكون بديهياً ولايحتاج الى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها واذا سمع من فمه ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بانه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظريا (قوله لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه ان الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال

الصريحة وماهو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن الفاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر*قال في الحاشية فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق انتهي كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه (قوله ان أعيد) المعدوم بعينه فاما أن يعاد الوقت الاول أيضاً أولا يعاد وكل منهما باطل فاعادة المعدوم باطل (قوله فهو مبدأ أولا معاد) أي الشخص لانه عند اعادة الوقت الاول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الاول وكل ماهو واقع في وقته الاول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لامعادا هذا خلف (قوله من جملة العوارض) والمعاد انما يكون معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولا) حاصل الجواب الاول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلا عليها رجع المنع اليها (قوله بان اعادة العين الخ) أي اللازم في اعادة الشئ بعينه اعادته بعوارضه الشخصية لابمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المعتبرة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجود الشخص في الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والا يلزم الخ (قوله بان المعتبر في الوجود الخ)أي الشخص المعتبر في وجود الشخص مالايمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يبقي بدون وقت الحدوث فلا يكون

مع ان كلام المصنف مطلق والمحشي حمله على العموم فيما قبل*ويمكن أن يقال ان مراد ذلك القائل يحتمل أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله يعم الثبات) أي يشمله كما يشمل المعني العرفي في المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض باللغو وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الاولى في وجه كون الذكر لغوا أن يقول الثبات معتبر في معني التيقن انتهي لكن شموله ممنوع وأيضاً استعماله بمعني الشمول بعيد وان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله الا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التميز في نفس الامر أن لايقبل نقيضه في نفس الامر وعند العالم في الحال وانما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقا للواقع فانه ركن أعظم في العلم والا فبمجرد المضاهات في الجزم والثبات لاتحصل القدح (قوله وفيه مافيه) أي في هذا المراد مافيه من من البعد فان المتبادر من عدم احتمال النقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقا أو في الحال*ولبعض الناس ههنا كلام يتعجب منه (قوله فالاولى أن يفسر الخ) قيل ان تفسير الشارح انما هو بالمعني اللغوي وماذكره المحشي عرفي لالغوي*ويمكن أن يقال انه تفسير بالمعني المجازي من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله مغن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لايقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومتانته لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل المعقول ويشترطون لحصول اليقين بالدليل

لنقل شرائط كثيرة يتعسر بل يتعذر حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وأيضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوي وأثبت وأتقن مما يحصل بسائر الادلة العقلية فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداء أو بواسطة نوع خفاء أو تكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً *وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعني الاعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة الى أن النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرائن الخ) أخر خبر الرسول المقرون فى السؤال وقدمه في الجواب اشارة الى انحطاط مرتبته يعني انهم أسقطوه عن درجة الاعتبار (قوله انما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرائن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل فيرتبط به حينئذ قوله اذا لوجه في عد الخبر الخ ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فبالضرورة احتجنا الى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا الي اعتبار القرائن *وقد يفرق بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لاتدل على المضمون بل على صدق الخبر بخلاف القرائن فانها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فانه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تنضبط بالقاعدة والدليل على المجمل فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) اي لاينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف معتبر أو نقول الدليل ايضا ينفك فانه يجوز ان يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليليته خصوصاً اذا لم يسمع بعنوان خبر الرسول * وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس الامر الى آخر ما قال وهو مع بعده عن الفهم فاسد في نفسه فان افادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ماذكره هذا القائل يلزم أن لايعد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قال الشارح فحكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع انه يعلم بخبر الرسول انه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدرجوا الكل فى الخبر المتواتر وان لم يحصل العلم بالنسبة الينا من جهته لان الحاصل بالتواتر العلم البديهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالي وأيضاً لخبرهم شان رفيع عظيم لا يليق ادراجه فى الخبر المتواتر مع ان الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة الينا أو لا (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الاجماع فى حكم خبر الرسول اما لان أهل الاجماع لا يقولون ماليس في الكتاب والسنة وان لم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم واما لان افادة خبرهم مبنية على الاحاديث الشريفة الدالة على حجية الاجماع لكان له وجه وجيه ولعل مراد المجيب هذا فلا يرد عليه ماذكره الشارح (قوله وأما حمل الخبر على

وقت الحدوث مشخصاً معتبراً فى وجوده فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث عدم اعادة المعدوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر فى بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم اعادة كون الشخص معادا بعينه فعدم اعادة وقت الحدوث لا يضر في اعادة المعدوم بعينه (قوله وثانياً بأن المبتدأ الخ) أى أجيب ثانياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الاولى مع السند تدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا اعادة الوقت فالموجود في الوقت العاد معاد (قوله هذا خلف) لان تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين اذ الاثنينية تستلزم التغاير ولا تغاير بين الشئ ونفسه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال إذ مآ له الى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجويز التميز الخ) أي بتجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة أي لا نسلم انه لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو أريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع عوارضه وأما اذا أريد به اعادته مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالعوارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نقض اجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكنه يستلزمه فانا نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه

(واللازم)

المعني المصطلح فبعيد) * قيل يعارضه أن اعتبار نفي المقيد دون القيد أيضاً بعيد فانه يضيع ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل يأباه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهراً كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف سار في الجوهر الكثيف وفيه مافيه (قوله عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي اشارة الى العموم) قيل لان المهملة تحمل على الكلية رفعاً لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني * والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقمشة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الانسان * أقول لاحاجة الى اعتبار هذا فان كون العموم مرادا من كلام المصنف مفهوم من قوله وماثبت منه وان كان المطلق محتملا للعموم والخصوص (قوله ففيه رد للفرق المخالفين) يعني ان هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلو لم يحمل عليه لايكون رداً لطائفة أصلا فضلا عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي لااختلاف في كل مسئلة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السمنية

فان دعواهم سالبة كلية وهذا الدليل لايستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لامسئلة في الالهيات الا فيها خلاف ألبتة ويمكن أن يكون دليلا للسمنية أيضاً بادنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذبا ألبتة فيكون العقل متهما لايعتمد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لايبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة * ولا يخفى أن دليل المحشي أيضاً لايدل على مدعاه لان فساد الدليل لاينافي الاستدلال فضلا عن أمثال هذه الطائفة فالأولى ان يقال اذ لم ينقل عنهم (قال الشارح والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ) لايخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلا لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله ان ذلك لفساد النظر الخ لايخفى أنه لا يكون جوابا لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالمقدم مثله يستلزم العلم بعدم افادة النظر في الالهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلومية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات الثبوتية أو التنزيهية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلا من قبل السمنية أيضاً والجواب العلاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول ان

واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا أثبات للملازمة الممنوعة أي لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين المشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب انه ان أريد انه لزم تخلل العدم بين المشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فممنوع لجواز أن تكون المشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخري وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنا لعوارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنا لعوارض غير مشخصة أخرى فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لابين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان أريد به أنه لزم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أولا فسلم لكن لانسلم انه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لايخفى ان معنى التخال الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض أي لانسلم انه لو بقي شخص ما زمانا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الخلال متصورا وهو لايتصور في الشخص الباقي * والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تخلل بين الزمان الذى قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولاتخال في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زمانا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لابضم زائد) أي لايجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أى ان أريد بقوله

افادة الظن والجزم أيضاً لاينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أفاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لكن بقي شيء في الشق الثاني (قوله تقول)أي تكلم بما لا فائدة فيه (قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله أن أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا* وفيه أن ايراد السؤال على الدعوى الغير المذكور غير مناسب اللهم الا أن يقال ان ذكر دعوى المذكور يغني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السمنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخلفي حتى يرد عليه أنما ذكره لابطال الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالزام أن دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لايمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لايخلو اما ان يكون ضروريا الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر . (٣١٠) أن النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيدا للعلم معلوما

لان البدن الثاني ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الاجزاء فهو ممنوع وان أريد به مغايرة الثاني للاول في الهيئة فسلم لكن لانسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله أن حاصله منع التغاير الخ) أي لانسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقا من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعترض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة أي اثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى(كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يدل على ان الجلدين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما* وأنت خبير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلدين وان استدل عليه بانه لو كان أجزاء الجلد الثاني مغايرة لاجزاء الجلد الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلد الاول أجيب بمنع لزوم التعذيب بلامعصية وانما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لاللبدن ولايلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الاجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال في الحاشية ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذلايدل قوله تعالى(كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) على اتحاد الاجزاء (قوله فيتلذذ بريحه وطعمه الخ) فلايرد أنه اذا لم يظمأ انقطع استلذاذ الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لايشرب منه الخ) أي قال بعضهم لايشرب منه الامن قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لايعذب بالظمأ وان دخل النار (قوله أن يستأنف الخ) أي يبتدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام

واللازم باطل بما ذكر والملزوم مثله واعترض عليه بوجهين فليتأمل ثمة (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) انما فسره به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في افادته (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل التزييف أن العلم الحقيقي فيها لايحصل الابعد العلم بحقية المقدمات واستلزامها لها أي بعد العلم بصحة المادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلاتغفل حتى لاتقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاولى

ان يقال دور أو تسلسل فانه لايلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات المخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر *ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معا (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازا * ويمكن أن يكون حقيقية بتقدير المضاف أي حاصل الدور* وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لاحاجة الي اعتبار المجاز ولاالى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لايرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بانه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولايخفى فساده فان الكلية لاتستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر المخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمنكرين

كالمعتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الاقوال والافعال الصادرة من الافراد والاشخاص لاالمروي عن الصحابة كما توهم البعض وصورة الاستدلال انا نرى أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بعقله من العلوم والصنائع مايعجز عنه البالغ الـكبيرمن غير سابقة تجربة ولاتعليم فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذهالافعال والاقوال والاخبار الدالة عليه ماقال النبي عليهالسلام للنساء هنناقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فجعلشهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر) لايخفى أن المراد اثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر فالمناسب أن يقول يمكن أن يثبتهذا بنظر مخصوصغيرمعبر عنه بالنظر وان أمكن توجيه ماذكره أيضاً بأن النظري أي بعض النظرى قد ثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر ومانحن فيـه من ذلك القبيل*وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحشي أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لااثبات افادة أصل النظر ردا للسمنية فعلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبرعنه بالنظر أيضاً بأن يقال مثلاقولناالعالم متغير وكلمتغيرحادث يفيد العلم بحـدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصـية ذلك النظر بل لـكونه صحيحاً مقروناً بالشرائط فعلة الافادة كونه صحيحاً مقروناً بالشرائطوأيضاًلو وجدت علةالافادةوجدت الافادةلـلان العلة موجودة في كل نظرصحيحفالافادة موجودة فيـه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الي قطـع النظر عن وصف هـذا الدليلفانه لايلزم المحذور من ملاحظة الوصـف أيضاً نعميلزم المحذور على تقدير كون المراد اثبات افادة أصـل النظر وتوجيه طريقه ليس ماذكره الشارح بل أن يقال مثلا من علم الملازمة بين الشيئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الـكلية (قال الشارح أيمن العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أوتبعيضية والضمير راجع الي العـلم لاابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أويكون ظرفا لغواً حالا من المستكن فيثبت أويكون متعلقاً بثبت بدون التضمين فان ثبت بمعني حصل يصح أنيستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) انما فسره به احترازاعن كونالحمل لغوا أيليس المراد من البداهة المعني الاصطلاحي بل المعني اللغوي وقوله من غير احتياجاشارةالىادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوى فكان مالايحصل بالنظر حاصلابأول التوجه وما يقال لولم يفسر بالمعني اللغوي لايلزم كون الحمل لغوا فان حاصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبـداهة أي بدون النظر والفـكر يقال لهضروري فهو بعيد فان المراد بيان الاطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري مالايحتاج الى نظر وفكر لاماذكره المحشي واعترض عليـه بوجوه

يجوز بان يطلب أولا في الحوض ثم في الميزانثم في الصراط أوبان يطلب في الصراط ثم في الميزانثم في الحوض وفي ذكره عليهالسلامهذا الطريق الثانياشارة الى ان الصراط أقوى المظانوان الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدر (قوله فان قلت يحتمل الخ) في جواب المعارضة يعني أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل أن يكون بمعني التصيير فيكون المعني نجعل الجنة يومالقيامة مخصوصة للذين لايريدون علوا في الارض وهذا لاينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها انماتخلق يوم القيامة ويحتمل الخ سـند مساو للمنع تدبر (قوله أن يجعـل للذين مفعولا ثانيا) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لايحصل بالفعل جعل الجنة كائنة للذين لايريدون في الارض علواً لانفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي اعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهـذا المعني) أي أن يكون معني جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائنة لهم حاصلا الا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعني التصيير فتعين انه بمعنى الخلق فتتم المعارضة * ويرد عليه أنا لانسلم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنةفتأمل (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنهم لا يجوز أن يكون معني جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازما للوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هـذا المعني حاصلا الا يوم القيامة فلا تتم المعارضة*والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعنيعدول عن

الاول أن الضروري لايحسن مقابلته بالاكتسابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى مافي بعض الشروح الخ) والمحشي لما لم يطلع على ماقصده الشارح من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضعين بناء على المعنى اللائق المناسب بالمقام جعل ماجعله له أولى وإنما قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلأن المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالبداهة فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى وماثبت بالاستدلال فهو استدلالي ولايخفى فساده وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال عاقل فضلا عن حال فاضل (قال الشارح فالاكتسابي أعم من الاستدلالي) أي فلايلزم اللغو واشارة الى ماقصده (قال الشارح وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لاجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الاترك المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع ان في الترك نكتة للمصنف وهي الاشارة الى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتسابي فلا يرد ماذكرنا الاترك المقابلة ويرد على ماحمله المحشي أولا وزيفه اعتراضات ذكرها وعلى ماحمله وارتضاه فساد المعنى فأنت أيها الطالب حاكم لوقتك فخذ مايليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

يشعر بالتساوي بين القولين بل بأولوية قول البعض بقرينة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع ان كلام ذلك البعض في غاية الضعف فان الاكتسابي على قوله ماتوقف القدرة في تحصيله وهو كاد أن لايصدق على علم فان كل علم يتوقف على قوة من القوي العقلية والحسية ألبتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقيل ان ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلالي لا الضروري المقابل للاكتسابي وقال البديهي مالا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أي لايحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو) لما فقط كفتح الاحفار مثلا والا لحصل الرؤية للاعمي والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التقسيمين واحداً ولا يكون للضروري معنيان وأيضاً لا يحصل الاكتسابي بمجرد مباشرة الأسباب المقدورة لنا بل يتوقف على مالا قدرة لنا في حصوله بل مايتوقف عليه الاكتسابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لان الاكتسابي يتوقف على البديهي (قال الشارح فمن ههنا جعل الخ) أي من كون الضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارح وإن أمكن أن يكون منشأ الجعلين المذكورين الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله وليت شعري كيف يتخيل الخ) يعني لو كان للضروري معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضا لكن ما ذكره انما يدفع اللزوم لا التخيل فان التناقض يتخيل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح ظهور اندفاع التناقض لادفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ماذكره الشارح

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال)أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الالزام) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط) أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به خروجه عن الانتفاع المقصود منه لاعن مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لايخرج عن مطلق الانتفاع به اذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فانواع أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لان هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات لايقال لااجماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهي كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالشئ الخ) الظاهر ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالي هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا الحكم بمعني التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معني الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنفي) أي بكلمة لم فيكون المعني ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لاتحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لامطلق الفسق فكمال الفسق

هوجواب تحقيقي وماذكرهالمحشي الزامي (قال الشارح الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه اذا ألقي فى قلب مؤمن معني بطريق الفيض مثل حادثة فى بلدة شاسعة أوحادثة في بلدة فيما سيأتى لايطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ماألقي أوعمل ماسيأتى ويعاين ماألقى ولايحصل اليقين لاحد بمجرد هذا الالقاء حتي يتكرر ويحرر وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما ألقي قبل وقوع ما سيأتي وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سببه التجربة لامجرد الالقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فان المراد من صحة الشيء صحة ما ألقى من الحكم سواء كان مثبتاً أومنفياً وأما المفرقة فاشارة الى أن الالهام ليس سبباً في المواد الجزئية والافراد القليلة فضلا عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ * وقوله وقد ورد في الخبر الخ لايفيد الاوقوع الالهام لاالتيقن بمجرد الالهام بدون التكرر والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الالهام بمعني الاعلام بانزال الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (فجورها) أى باعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب أوبدلالة العقل والحكاية عن السلف لايدل على حصول اليقين بل على مجرد (٣١٣) حصول الالهام (قوله ايراد كلمة كأن

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقا كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معني الحديث من ترك الصلاة متعمداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند اليه) رهو العذاب (قوله والجواب انه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الادلة) المذكورة فى الشرح بقوله لان قضية الحكمة الى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا الماتريدية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين (قوله ان هذا الخ) أي قول الشارح لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن (قوله فيناقي قولهم) أي قول أهل السنة (قوله ان يحسن القبيح) اي ما يعده العقل قبيحا (قوله ويقبح الحسن) اى مايعده العقل حسنا (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ماهو نهاية الجناية لايحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلادليل) فتكون فى مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه ان المعتزلة خصوا الآيات والاحاديث الواردة في هذا المعني بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وقد رد عليهم علماؤنا بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول عن الظاهر اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء ينبه اذ المغفرة بعد التوبة للمشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم * وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بانه لايصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله ثم المشرك) اذ الشرك مغفور بالتوبة أيضا (قوله مع ان التعليق بالمشيئة) أى تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

الخ) فيه أن شهرة العلم بمعني عند قوم لايفيد الجزم بارادته مع أن عموم الاسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد ارادة المعني العام من العلم (قوله وليس من التعريف كما هو المشهور) قيد للمنفي فان المشهور هو أن العالم ما سوي الله تعالى لكن الشارح قيده بقوله من الموجودات احترازا واضحاً عن المعدومات وقيد الموجودات بقوله مما يعلم به الصانع احترازا جلياً عن الصفات واحترازا عن المجردات ليظهر صحة قوله بجميع اجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله اشارة الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ماعبارة عن الجنس من الموجودات فلايصدق التعريف على الافراد وهذه الاشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الاشارة الى أن العالم اسم للقدر المشترك فن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام * قيل لايصح حمل المراد على مراد المصنف لان المراد المجموع كمايدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته * وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فان القدر المشترك يجتمع مع ارادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وانما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة ارادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لانه اسم للكل والا صح جمعه يعني أن الاصل عدم الاشتراك فى اللفظ والمعني والعدول عنه انما يكون عند الضرورة فهو اما أن يكون اسما للكل كما قال البعض أوللقدر المشترك ولايصح أن يكون اسما للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة اطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسما للقدر المشترك لانه يحصل به المرادات وتندفع به الضرورات ولايثبت بقول الشارح فيما سيجيء ان العالم اسم

لجميع مايصح علماً على وجود مبدأ له اعتراف من الشارح بكونه اسما للكل أيضاً فانه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعني الكل الافرادى اسما لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ماذكره المحشي مبنى على التجوز العقلى فان قولهم ان الهيولى العنصرية قديمة بالشخص لايقتضي ولايستلزم الاصورة ما من الصور العنصرية لئلا ينعدم ويلزمه خلاء ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثا والجنس قديماً بتوارد الانواع وماذكره الشارح مبني على ماوقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ماثبت وتقرر عندهم (قوله أوأراد النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعني أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له المصنف) قيل عليه ان ماذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض تحدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منها (قال الشارح كيف وهو مقصور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي للبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق ولما كان مبني علم

الخ (قوله هذا التعريف) أي تعريف العين لا تعريف القياس (قوله قائم به) لاحاجة الى ذكره (قوله كالسرير) الاولى أن يقول كالمعص ليكون وجود المركب والعرض مما يعترف به المتكلمون* قيل لانسلم أن التعريف يصدق على المجموع المركب فانه لايقوم بذاته بل بجزئه ولايخفى انه لامعني لقيام المجموع بالجزء لابمعني التبعية في التحيز ولابمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات مالا يكون خارجا عن الشئ* والجواب عن أصل الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على الاصح وصدقه عليه لايضر في مطلوبنا فللمصنف أن يقول ومرادنا من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعني وجود العرض الخ) انما تعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في التحيز والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأبي عن هذا المعني فان اختلاف الظرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتغايرهما بل المعني أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بحصوله في الموضوع لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لاينتقل عنه والالزم بقاء المعلول بدون علته أوتوارد علتين مستقلتين على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأبى عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر (قوله إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في

(قوله يفيد البعضية) أي مغفرة البعض (قوله وأيضا هي واجبة عندهم) أي مغفرة التائب (قوله فلا يظهر للتعليق) أي لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويغفر *قيل لافائدة في ارجاع الضمير في بخصوصها الى المغفرة اذ المعتزلة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره وورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولا (قوله اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب) فيه أن المغفرة التجاوز عن العقاب المستحق ولااستحقاق عندهم بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضا) أي كرد تمسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) ومحصول المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلاثبات الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثاني ولايخفى ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لايغفر مادون الشرك للبعض فيكون البعض معاقبا عليه فتكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة وثبوته بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لاينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لايفيده (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير السيئات وهو الستر (قوله اذ المراد الخ) تعليل لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لان الكبيرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال

سه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلا للنزاع ولو سلم لايدل الاعلى الترتيب العقلي والتغاير في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره) قيل عليه إن تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة *وفيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلا ممكن وثبوته للحجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ)وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازا عن توهم تعريف الشئ بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعـدا) والمصنف لما اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده مافسر به الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك*ولكونه يتحقق بالنجبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلامن جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من (٣١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

والكبيرة الكاملة هى الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) جواب دخل وهوأن تقييد التكفير بالمشيئة يغني عن حمل الكبائر على الكفر أجاب عنه بانه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشيئة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضا أن لا يكون في قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقى تقييد التكفير بالمشيئة بلادليل* وفيه أن مغفرة ماعدا الكبيرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويغفر مادون ذلك من الصغائر والكبائر وهو مندفع بان مغفرة الصغائر أى عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لايستلزم الوقوع) أى وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الي النفس عبارة عن النفس المبهمة فيعم أيضا لوقوعه في سياق النفي كما اذا قلت لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه فى سياق النفي أولا فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازى رحمه الله بدلالتها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاما في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (قوله لو قيل) فى اثبات المقدمة الممنوعة (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) قد أجيب عنه بان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لاينافى العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أى دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أى لان المراد من الآية العموم (قوله

الاربعة من الفوق والآخر من التحت لكن لايتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية وان كان راجعاً الي اللفظ واللغة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للعدد فائدة لكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأباه نوع اباء فى الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ماقيل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع معنوى* وقول الشارح احتج الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ماذكره الشارح بان زيادة الجزء لاتحسن حتي يقال وينقل ماذكر عن أهل اللغة*ويمكن أن يدفع بأن المراد به ح أن يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام فى الجسم الذي هو اسم لاصفة) قيل عليه وللمستدل أن يقول انه منقول من الصفة ومأخوذ من الجسامة وأنت تعلم أنه لايثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الفرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الغرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الغرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور ينافيه فالاولى بحال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطلانه كما هو المذهب* وما يقال ان الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لايدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لايخل بالمقصود (قال الشارح اذ لوماسته بجزئين) أي أمر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل مايكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الامرين لاعلى التعيين

لكنه اكتفى بذكر أحدهما لاتحادهما في الفساد*وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الادلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيبين أومثله لاأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لايحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر المنقسم فان الجزء الذى لايتجزى غير ثابت بعد*وأيضاً لوكان المراد من الجزئين الجزئين اللذين لايقبلان القسمة أصلا لكان المدعي حاصلا مع زيادة ولم يشتغل بابطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لاينافي الكرة الحقيقية*والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أومراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح بتمامه بمقدار من سطح الكرة وللسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو بتماس سطح مستدير من سطح الكرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتعيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد*ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين منقسما لاالى غير النهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متناهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلما ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجبل والخردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولااعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر أن يبتدئ من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولايتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ وهذا ظاهر لايحتاج الى البيان*وماذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على ماقرره فلايجدى الاعتراض على قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لاتوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلايلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذهو معني عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعترض في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله *أستغفر الله*الانسان لايخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعنه (قال الشارح رحمه الله والالما قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لايدل على قبول افتراق كل مافيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لايثبت الجزء الذي لايتجزأ ولا يلزم عجز القادر* والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من أجسام مختلفة

عن الكبيرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لايقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المجتنب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلا وللعفو عن صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزاء الايمان فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة (قوله لا يتناول التروك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعتزال)وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أى على الاطلاق) من غير تقييد أى تقييد الخلود (قوله لولا الخلوص لم ينفصل) أى لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلوص (قوله فيمكن منع هذا القيد) أي لانسلم أن العذاب مضرة خالصة (قوله أيضا)أي كمنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد ههنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أى كون خلود الكفار بمعني الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع المتعدى للتعدية الي مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون)الارذل الدون الخسيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) اي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع

الطبائع * وأما مذهب الذي لم يعترف فهو مذهب غير معتدبه ومع هذا لا يضر بمطلوبنا وهو اثبات حدوث العالم فلهذا لم يشتغل بابطاله (قال الشارح لان الجزء الذى تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه اما أن يكون قابلا للافتراق أولا يكون فان كان قابلا ثبت فيه الافتراق والاثبت المدعى لأن الجزء الذى لايقبل القسمة أصلا لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للترديد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وستعرف قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام ويرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الامام الرازى شكر الله سعيه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالمنع والاعتراض عليه كما فعل الامام الغزالى في التهافت (قال الشارح أما الاول فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول انما يدل على وجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية الخط تعريف الخط والانسب

الاسم المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لايستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوى في العمل لايحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدية الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولا يحصر التقسيم) أي ويلزم أن لايحصر التقسيم ان لم يندرج يقين السوفسطائي في التصور ويمنع عدم الاذعان مستنداً بانه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لافي القلب (قوله أمر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد مايدل عليه بل ردّ الشارح هناك وجوب اليقين في الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الايمان مع القطع بانه لابد في الايمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الايمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم بكفاية الظن القوي الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لانسلم وجوب الجزم في الايمان وان كان مشهوراً فيما بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله كافراً شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعا وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

ماذكر بعض المحققين ان الخطوط والسطوح موجودة في حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لايستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات أمر عدمي وهي محض ولو سلم وجودها لايتصور حلول أمر ذي وضع غير منقسم في أمر ذي وضع الا لمحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لابتعض الاجزاء ولابجميع الاجزاء بالسريان فأمر غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

الجسم متألف من أجزاء بالفعل) لايخفى أن المستدل ايضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسما لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متناهي الاجزاء في نفس الامر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا الا في انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فلا ينتهي جزء من الاجزاء الى مالا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ماذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لايتجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن اثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وان كان مركباً من الهيولى والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان كان هذا الدليل تماما يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهيولى والصورة وان لم يتم فلايفيد اثبات الجزء وأن اثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم فاعل بالايجاب والفاعل الموجب إن كان واحدا من

جميع الوجوه لايصدرعنه الا واحد وان لم يكن واحدا من جميع الوجوه فيصدرعنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استعداد ذات المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدرعن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صورا أو مركبا من الهيولى والصورة فلايتصور عندهم قدم الاجزاء التي لاتجزى * وأما الهيولي فهي عندهم لابد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة واذا كانت الهيولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كما في الافلاك أو بالنوع كما في العناصر • فاثبات الهيولى والصورة يؤدى الي قدم العالم • واثبات الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولايلزم من بطلان دليل واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الاولى) وأيضاً انما يكون انعدام الاجساد على تقدير تركبها من الهيولى والصورة بانعدام الصورة وفسادها وحشرها حينئذ يكون إعادة تلك الصورة المعدومة وهو محال مطلقاً

ولا يحسن أن يقال محال عندهم كما قال البعض فى اثبات الجزء مجاة عن الظلمتين المذكورتين (قوله أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية الخ) أجيب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على اثبات الكم المتصل وهو لايتصور على تقدير التركب من الاجزاء التي لاتجزأ وامتناع الخرق والالتئام مبني على ثبوت الكم المتصل أيضاً وقال بعضهم أصول الهندسة تحريف أو سهو وقع • وقع أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه لايجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهيولى انتهى ولا يخفى أنه توجيه بعيد (قال الشارح لايمعني أنه لايمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لايمكن وجوده بدون المحل يقال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسامحة شائعة (قوله واما لانها عرض) قيل عليه القول بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فمجرد قولنا الحادث إما عين وإما عرض لايثبت كون مطلق العرض قسما من الحادث • غاية مافي الباب أن اطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست من الذات * ونقل عن المحشي وإما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد انه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية فى التحيز * ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الاشارة الى حدوث القسمين معاً • لكن الانسب حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والاظهر أن ماعدا الاكوان لايعرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام المركبة * وفيه أنه مبنى على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لايفيد لان الجوهر غير محسوس

المحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعتراض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي لا الحكمي) وايمان الاطفال حكمي لاحقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والغفلة) عطف تفسيري للذهول (قوله فتلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لاحال عدم التصديق) والمنافي للايمان هو عدم التصديق لاالذهول والغفلة عنه (قوله فليس كذلك) أى كحال الذهول (قوله ولايخفى أن الاقرار لهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح فى شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان) حتي يجرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله والا لكان الخطاب) أى ولو كان لفظ الايمان منقولا الى معنى آخر مع انه لم يبين فى الشرع (قوله خطابا بما لايفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه ولو أريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لا يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان اللغوي) أى التصديق مطلقاً (قوله من المنقولات الشرعية) أى من الالفاظ التي نقلها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ماجاء من عند الله (قوله في المعنى اللغوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة) أي الاستعمال فى المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتمل الخ) فيه أن الشارح لم يقل ان النصوص حجة بل قال معاضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أى عند أهل اللغة (قوله ولا

(يخفى)

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لان العقل لايبالى باتصاف الجوهر به بل الاظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر فانهم لايقولون بحصول المزاج ولايقولون بوجود الهيئة والكم والعرض فليس عروض ماذكر في الحقيقة الا للجواهر (قوله ولعل مافي الكتاب رأى الشارح) كلة لعل غير مناسب ههنا لان الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه لانقله (قوله ولك أن تستدل الخ)هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحشي أنه من عنده (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل الى الايجاب كما تقول الفلاسفة ان كون الواجب موجباً ليس كايجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة لازمة فليتأمل (قوله أي مستمر) انما فسر به لئلا يكون الكلام لغوا لان المراد من المستند المذكور القديم المستند لان الكلام فيه لان حاصل قوله والا أي وان لم يكن القديم واجباً لزم استناده اليه الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز العدم ومنافاة القدم العدم فعلى هذا لاوجه لايراد الاستناد بشروط متعاقبة فان المستند بالشروط المتعاقبة لا يكون الا حادثا *وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله فلا يلزم قدمه) أى استمراره أو المراد فلا يلزم قدمه واذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره وان جاز استمرار بعض الاشياء كالنفوس الناطقة عند الحكيم فلا يضرنا لان معنى اللزوم يكفي (قوله ثم يرد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولايجب انتهاء علل الاعدام الي عدم ممتنع لذاته حتى يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده يعني الحادث *وأجيب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم إلى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لان علة عدم المعلول عدم علته التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرهما* وقيل أعدام الوجودات الحادثة لايجب أن تنتهي الى عدم ممتنع لذاته لكن أعدام الوجودات الازلية يجب أن تنتهى الى عدم ممتنع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية مثلا *أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عدمي فيكفي في عدمه زوال ذلك الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون) قيل ولان الاعيان لاتوجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نقل عنه ثم يرد على هذا التعريف انه لايصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

يخفى أنه الخ) أي دليل الكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة) لدلالتها على أن فعل القلب هو المعتبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكلما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي (قوله فيبطل ماقيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالته بالوضع على التصديق القلبي لايعد في الشرع واللغة ايمانا ولا تصديقاً ولا بد في عده ايمانا وتصديقاً في الشرع واللغة من دلالته بالوضع على التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار بالوضع على التصديق القلبي لايستلزم أن يكون المدلول الذى هو التصديق القلبي معتبراً في الايمان شرعا ولغة وأن لايوجد الايمان بدونه اذ يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بان توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدونه ويعد ذلك الاقرار في الشرع واللغة ايمانا وتصديقاً ولا يكون تصديق القلب لازما في الايمان على ماهو مذهب الكرامية فلا يكون ماذكره الشارح في الجواب مبطلا لمذهب الكرامية فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لايرد على جواب الشارح لان قوله لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البداهة في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيبه بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والمنع والنقض في التنبيه لايجدي نفعاً (قوله اذا

وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهى وفيه انه لو كان مراده ان السكون الواحد ليس سكونا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع ان الشارح أول السكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الي أنهم جعلوا الشرط شطراً للمبالغة ولايخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة * فلايرد ماقيل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع أن ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة * ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلا ليس سكونا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا السكون الواحد على الاطلاق وأيضاً لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فعلم أن إيراده السكون الغير المسبوق بكون آخر الذي يوهم بطلان تعريف الحركة أيضاً باطل * فلا يلزم من هذا الخلاف بطلان التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعني المجازي لكونه أهم في المقام * وظني أن هذا المنقول مما أسند الى المحشي وافتري عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعرف بأمر باطل ودفع سؤال لايضر بأمر غير صحيح (قوله يرد عليه أن ماحدث الخ) هذا الكلام منه اشارة الي ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو اشارة الي سبب الارجاع وحقية ماذكر والافلا حاجة لايراده بعد العلم بما ذكر الشارح * والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع السكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجددها غير باقية وأيضاً لا ينحصر الاكوان في الأربعة على تقدير كون كل منهما مجموع السكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القرائن ترجح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لابجميع الاجزاء ولابيعض الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع مثلا فلزم اشترا كهما في كل من الجزئين الا أنه اكتفي بجزء واحد لكون المراد واضحاً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسقط ماقيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

اعتبر الدال لدلالته لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول) وهو التصديق القلبي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لقوله فبطل (قوله نعم لااعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضاً) أي لااعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الاذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أي يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة * وفيه أن اثبات اللغة بدليل عقلي مما لايسمع بل طريق اثباتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالغضبان والفرحان) أي يطلق لفظ الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارة الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أي يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المقر لكون اقراره دليلا على التصديق فيكون الايمان مجازاً في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أي وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله مواطأة القلب شرطاً) أي التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح ان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * منقوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على الكل * وتقرير الجواب أنه لانسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يجعل الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجا عن المعطوف

(عليه)

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذوات والماهيات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتقابلين كالزوج والفرد مثلا (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواء كان القائل به قائلا بتجدد جميع الاعراض كالاشاعرة أولا ولم يعترض عليه بانه لا يصح على القول ببقائها فانه لا معنى للاعتراض على قول الحنفي بانه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول بكونهما عبارة عن مجموع الكونين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت آنية أو وضعية فلا يرد النقض بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبداهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجيئها بعينها في كلام الشارح وهو أن الدليلين الاخيرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلتفت الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن المجرد الخ) لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من المجرد المجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس فلا ينفي الهيولى والصورة والبعد المجرد لان كلا منها متحيز على تقدير وجوده وغير مشترك مع الباري في التجرد بمعنى عدم الافتقار الى المادة فهو معنى آخر غير مراد ههنا لان الجزء الذي لا يتجزأ مجرد بهذا المعنى ولا ينفي المتكلمون وجوده فالاولى أن لا يورد المحشي هذا الدليل في هذا المقام بل في القول التالي لهذا القول (قال الشارح وأنه يمتنع الخ) هذا عطف على انحصار وانما خصصه لان مثل الهيولى على تقدير ثبوته أيضاً لا يضر بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفي المجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الادلة النقلية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) ايراد هذا الكلام مما لا يحتاج اليه في هذا المقام لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفي في المطلوب وان سلم أن لا دليل على النفي من الادلة العقلية لكن الغرض اظهار الاحاطة بجوانب الاقوال وان كان مخلا للمبتدئين وايقاعا لهم في التحير مع انه أورد من بين الادلة دليلا ضعيفاً وحمله على معنى يتعجب منه الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم ان ما لا دليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والا لنقع بمجرد الاحتمال في البعد والضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفسطائية السيئة الاقوال حتى يحتمل أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها ونشك باحتمال المجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم نفي هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

عليه (قوله فبتأويل جعله خارجا) أي جعل الجزء وهو الروح هنا خارجا عن الكل وهو الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فكأنه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى ظاهر اقتضاء العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزأ من الايمان (قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) يعني الزيادة قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بعدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضا كان أو نفلا) فعلا كان أو تركا (قوله كما هو مذهب الجبائيين) قال في الحاشية الجبائيان هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزأ من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله مما يقع جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزأ من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزأ منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزأ منه والنوافل مما جعله المؤمن جزأ لا مما جعله الشارع جزأ فانتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من غير أن يشرع) أي ليس مما جعله الشارع جزأ (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

والالتفات اليها والاعراض عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الافتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال الفاعل للاختلال في المآل وتكدر البال وسوء الاحوال والمحشي كيف ذهل عن قوله يجب وقوله نفيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأين هذا من ذاك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركهما والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذ لانه لا يلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولية لها واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعنى عدم الاولية ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية

ان الماهية لم تخل عن وجود ما في تلك الازمنة وهذا مبني على كون الكلي الطبيعي موجود في الخارج *ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية انه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفراده لكنه مخالف لما اعتبره الشارح والمحشي أيضاً وحينئذ لا يتأتى ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نقض اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلا ولا يخفى أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد بالتناهي اتصاف المطلق بالتناهي لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي أصلا سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أولا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق)أقول انما لم يذكر الشارح هذا الجواب لانه يعلم مما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولا *وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شئ من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جملتها والا لزم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا يخفى أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلا فضلا عن كونه ضروريا وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الى الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لا نسلم انقطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضا كان أو نفلا كما هو عند بعض المعتزلة كعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعا) فانه تكليف بنفس المعرفة (قوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لا بد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام واذعانه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفا بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمنا مع أنه حصل له معنى (كرويدن)ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بغتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت بمباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فيرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد)أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ يأباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

بالزمان ويصدق عليه في كل آن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة مثلا شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فانه ينفعك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لايخلو عن السكون في حيز ولضعف هذا السؤال أخره عن الكل والاقربية متقدمة على الثالث (قوله ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قيل قيد بالمتوهم إذ المكان مشغول بالمتمكن مملوء به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضمنا وفرضا وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله * وبيان كل من القيدين خطأ فان المراد من المتوهم انه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لايشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقيين أيضاً فان الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطابق الحيز وعند الاشراقيين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي

الاجسام على تقدير كون كل

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استثني المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الابيتاً (قوله وليلائم كلمة من) لان ما كان بعضا من المسلمين هو أهل البيت لاالبيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لايتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله الا بعض النحاة) والعلماء أعم من النحاة (قوله والايمان يقبل من طالبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولا فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يغاير ماصدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يبتغ ما يغاير ماصدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدونه ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم صحة سلب أحدها عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر واتصف به (قوله من الترادف والتساوي) أى التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أى بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أى لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أى انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أى إنكم أسلمتم وإنكم

جسم متحيزاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب لكون السؤال مختصاً بالجسم فان الجوهر لايمكن أن يكون متحيزاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن) لم يقل من الحدث وان كان موافقاً للمذهب ومناسبا للمقام اشارة الي أن الاصح هو أن علة الاحتياج الي المؤثر هو الامكان لاالحدوث أوعدم الاستقلال (قال الشارح أى الذات الواجب الوجود) انما خصه بالذكر مع ان هذا اسم للذات المستجمع

لجميع الصفات الكمالية اشارة الى كونه مداراً ومنشأ للجميع واكتفاء بما هو المقصود ههنا (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فان واجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقيل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله انقلت الصفة الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم للمنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يفيد المستدل ولايضره والجواب الثاني اشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المباين وقوله لكن يرد عليه أى على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعنى لو كان من جملة العالم لايلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيتوجه المنع حينئذ على قوله فلم يصلح محدثا للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ماهو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه قلت هذا مما لايساعده كلام الشارح أصلا فانه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء

العالم عند الفلاسفة وأما الحدوث الذاتي فثابت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فورد عليه اشكالات وسعي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لما احتاج الى الاستدلال والتكلفات والتعسفات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحمل الحدث على الحدث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حمل الحدث على المعنى المؤثر الموجود وحمل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بلاواسطة وقال مراد المحشي حمل المحدث على المحدث بالذات أو بالواسطة مما لايساعده كلام الشارح الا انه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى مجموع قوله المحدث بالذات القديم بالذات فمعنى قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى المحدث بالذات المنشئ الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيانات (قال الشارح مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدئه) يعني اذا كان من جملة العالم يلزم محذوران * أحدهما ان يكون محدثا لنفسه أيضاً * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل (٣٢٤) المحشي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والشئ لايدل على نفسه فلا يكون محدثا ومدلولا اذ لايكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض وهو كونه محدثا وعدم كونه محدثا وماذكرناه أظهر واخصر (قال الشارح وقريب من هذا مايقال الخ) أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا ان الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقريره أن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لايشذ عنه شئ محتاج الى العلة وهي لاتجوز أن تكون نفسه ولا بعضه بل لابد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود وواجب الوجود لايكون الاقديماً ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في (ان)
كل آن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ماهو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من الحمامر والاعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير المذكورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلسلات كثيرة غير مخصوصة فسقط ماذكره الشارح وماذكره الخيالي وسائر المحشين فان هذا الدليل كما لايتوقف لايستلزم بطلان التسلسل أيضاً لابنفسه كما ذكره البعض ولابضم مقدمات كما ذكره الخيالى فتأمل وأنصف ولاتجادل مع من سعي في اهتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل المنان * نعم يرد ماذكره على تقرير الشارح ولايرد على ماذكرنا مايقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ماقبل المعلول الاخير ولايحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للعلية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع ولماقبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ماقبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع الماهيات الممكنة

صادقون في قولكم أسلمنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم تسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أي الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لااله الا الله وأن محمداً رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشئ) أي ليس ماقد يقال الخ بشئ (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطأة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لايستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعني عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شئ) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لايجوز أن يقول العبد أنا مؤمن ان شاء الله ويشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردى) أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سعادة من علم الله (قوله أي ترجيح جانب الوقوع) والحق

وهذا المجموع يحتاج فى الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لان الماهيات الممكنة كما لايجوز أن تكون مبدأ لنفسهالايجوز أن تكون مبدأ لغيرها مالم تتصف بالوجود فلم يكن شئ واجب الوجود لنفي جميع الممكنات فى العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطلان لانه لامعني لان يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل فيرد عليه ماذكر بحسب الظاهر وان أمكن دفعه بأن مراده بقوله من غير افتقار من غير استلزام كما يفهم من قوله فتكون واجباً فتنقطع السلسلة أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لا افتقار الدليل يعني من غير احتياج المستدل الي بطلان التسلسل ومع بقاء التسلسل ليس كذلك (قوله فالتمسك بأحد أدلة الخ) فيه ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لانسلم أنه يكون افتقارا الى ابطاله في اثبات الصانع وانما يكون كذلك لولم يكن بدون ذلك وهو ممنوع كما ذكرنا (قوله ثبوت الواجب يتم بمجرد الخ) لايخفى أن الكلام فى اثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج الى المقدمات المذكورة وبعد الانفهام تنقطع السلسلة

 فيثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفي بأحدهما لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشئ على نفسه (قوله وهما باطلان) قيل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشئ مالم يجب

أن قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة فى أفعاله تعالى فى حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لاواجباً عقلا لم يجب عليه تعالى موجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لايجاب الحكمة لارسال الرسل (قوله وتخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجح استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق (قوله فى الترك فلا ترجيح) أى فى ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا اشارة الخ (قوله من قيد موافقة الدعوى) أى موافقة الامر الخارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله كان قبل البعثة) الى الخلق (قوله ولا أمة له هناك) فنبوة آدم عليه السلام انما هى بعد خروجه من الجنة كما ذهب اليه الاكثرون لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد)على ماذكر فى المواقف (قوله لم لا تكفي حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلتك الى الناس والى قوم فلا تكفي حواء أمة لآدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام فيكون آدم عليه السلام نبياً *واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسي أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحى الظاهر المسمى بالوحي المتلو وهو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسي عليه السلام فهو بمعني القاء المعني فى القلب أو اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحي لغة والوحي بهذا المعني لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبى عليه السلام تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولايتصور نبوتها (قوله وأم عيسي عليه السلام كذلك) أي بلا واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفي حواء أمة له وقد عرفت مافيه والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التعيين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره فى الوجه الاول (قوله أو الاجمال) وهو ماذكره فى الوجه الثانى من قوله أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثانى) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبني الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أي على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعا محمدا عليه

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلل فقط) لانه لايجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده فللمجموع من حيث المجموع بحيث لايشذ عنه شيء معلول (قوله وهي لاتكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره المحشي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الافاضل ولا يحتاج الى ترتب زماني أيضا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة

جملتين إحداهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص من الجملة الزائدة شخص من الجملة الناقصة كانت الناقصة مساوية للزائدة هذا خلف وان لم يكن لزم تناهي كل منهما * وأجاب عنه بعضهم باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناهي لجواز كون الزائد في غير المتسق واقعا في الوسط * وقد يختار الشق الاول مطلقاً أي سواء كانت الامور الغير المتناهية مرتبة أو غير مرتبة ويقال لانسلم لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء من الجملتين كما يكون بالتساوي يمكن أن يكون بعدم التناهي وإن سمى مجرد ذلك تساويا فلانسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شي من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل (قوله لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما • والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تتناهي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منها * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما • وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه

السلام المخالفة (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولايبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث (قوله فيما يتعلق بامر الشرائع) أي في تبليغ الاحكام ودعوي الرسالة (قوله اذ لوجاز الخ) أي لوجاز الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لأدى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عند الاكثر أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الاحكام لبطل دلالة المعجزة وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه) فان المعجزة انما دلت على صدق النبي عليه السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال (قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة) أي لاتدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكبيرة عن الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكبيرة عن الانبياء ودليل المعجزة لايدل على فساد صدور الكبيرة عنهم *وأجيب عنه بان جواز صدور الكبيرة عنهم يستلزم جواز ظهورها عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في التهلكة) والقاء النفس في التهلكة حرام (قوله ورد بانه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو بديهي البطلان وقوله يفضي الخ صرح به في شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالكلية) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة) أي في ذلك الوقت لقلة الوافق وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض) أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان الاظهار القاء النفس في التهلكة بالمنع بل نقض دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزاما لهم فلا طريق لهم أن يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض فلا تغفل (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف الخاص بهذا الطريق فلاينافيه جعل ترك الاولى مقابلا له فتدبر (قوله بحمل العام على ماعدا الخاص)

(أى)

يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لايمكن في المعدومات الصرفة • واختلفوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لابحسب نفس الامر ولابحسب فعلنا * وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة عند قصد التطبيق فلا تطابق فيما بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المرتبة لاتوصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل واحد منها مرتبة والافلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي * والمحشي الفاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتب لامكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لالزام الحكماء في قولهم بعدم تناهي النفوس • لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * قيل المقصود ماأفاده الحكماء لانه لاتطابق فيما بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لابحسب نفس الامر ولابحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضي المتصور بالاجمال لابالتفصيل ويكفي فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لاعلة لمتفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المرتبة يستلزم تناهيها وتناهي الاجزاء المترتبة يستلزم تناهي حدوث النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه مراراً متناهية يستلزم تناهي الكل (قوله فان الذهن لايقدر الخ) علة لانقطاع الوهم أي اعتبار العقل فلم يكن برهان التطبيق

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصروف عن المطلوب العام المجمل مقابلا لانا مصروف عن الظاهر الخاص أريد به ماعدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة انقيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه مافيه) أي على تقدير تسليم ماذكر لايخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد يوجه)أي الاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بان الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لاندعي الخ) أي لامعنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مريم ليس بمعجزة لزكريا عليه السلام ولا ارهاص لعيسى عليه السلام ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضرنا تسميته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أي النزاع في أن ماظهر من مريم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساده) اذ كلامنا في أن ماظهر من مريم نسميه كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان بينا بألف الاشباع الخ) أي بينا وبينما مشبعة أو متصلة بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة ولكونهما ظرفين يتضمنان معنى المجازاة لابد لهما من جواب والعامل فيهما الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والا فمعنى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عد الكرامة معجزة الخ) أي جعل الكرامة معجزة باعتبار دلالتها على صدق دعوته وحقية نبوته لا أنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحقية (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لاثبات أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر * لايخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقيفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الاسد وبه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار

جاريا (قال الشارح ولايرد النقض الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فان كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لايجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض بالمراتب الممكنة من الاعداد وبالمقدورات الممكنة أيضاً وان كانت موهومة فرضية وآخر كلامه يدل على ان النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لانختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فردا من الجملة الثانية لاإلى نهاية فيلزم تساويهما بمعنى عدم الانقطاع كما في الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فان مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وان لم يكن جاريا باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما لم يتفطن للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر ذكره * وأجاب تارة بأنه لااستحالة بالنسبة الى العلم المحيط والكلام في احاطة الاوهام • ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في البين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثر انما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عدمي غير موجود لافي الخارج ولافي نفس الامر • ولوسلم وجودها في نفس الامر لانسلم عدم تناهيها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الاشياء بتعلق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله أي أتوا بكرة) أي الصحابة (قوله بشبهة هي ترك القصاص) أي ترك علي رضى الله عنه قصاص الاشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلافة على الولاء) أي التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فان وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الادلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله او على الخلق وللوجوب بدليل سمعي او عقلي (قوله اصلا) اى لاعقلا ولا سمعاً (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لاعقلا ولاسمعاً (قوله والحسن والقبح العقليين) أي ولبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سمعاً (قوله وأيضا لو وجب الخ) هذا دليل آخر على ان نصب الامام ليس بواجب على الله أصلا (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله ومعنى النسبة الى الجاهلية) بان يقال ميتة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمعي بانه لم لايجوز ان يراد بالامام ههنا النبي عليه السلام (قوله ههنا بالامام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فان قيل فعلى ماذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالمقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لايقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه • فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه انما يلزم أن يكون ظالما أن لو خلق الله فيه ذنباً مسقطاً للعدالة وهو غير لازم اذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مسقطاً للعدالة لكن يتوب فلا يكون ظالماً (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ماهية العصمة عند أهل السنة أن لايخلق الله الذنب في العبد (قوله أن مآلها وغايتها ذلك) أي أن لايخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ماذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لايلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلا عن أن يكون ظالما * لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحا منه توسعة في الجواب واعتمادا على ماذكره في هذا الكتاب فتدبر (قوله لايلزم أن

(يكون)

واحد أو تعلقات متناهية * وأمثال هذه الاباطيل لايليق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لايغـير بها أوهام المبتدئين واللائق بحالنا أيضاً أن لانتعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين • فنقول لايخفى أن المراد ايراد النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فان كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلا في الازل لان علمه بجميع الاشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الازل عندنا فيرد هذا النقض على من يقول به لاعلى من يقول بحدوث علمه ولاعلى من يخصه بالكليات * ولعل وجه التأمل هذا وليس المراد النقض بنفس علمه أو بتعلقاته فيجري برهان التطبيق في تلك الامور الغير المتناهية بحسب علمه تعالي وان لم يجر باعتبار أوهـام النـاس (قوله توضيحه أن التناهي وعدم التناهي فرع الوجود الخ) يعني هذا مراد الشارح وان كان مردودا بما ذكره المحشي في القـول السـابق وممنوعا عند المتكلمين فانهـم يقولون خلاء متناه وخـلاء غير متناه وهو أمر عدمي أي معدوم في الخارج عندهم ولايقولون بالوجود الذهني والقول بأن هذا الاتصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فانهم يقولون زمان متناه وزمان غير متناه وعدم أزلي وأبدي مع قطع النظر عن الوجود وفرضـه

يكون عاصيا بالفعل) فان المعصية أعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق كذا في شرح المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعـدالة مع عـدم التوبة والصلاح لاعلى أن الظلم هو التعدي على الغير اذ قد يكون ظلم العبـد لنفسه (قوله وقـد يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لاينال عهدي الظالمين (قوله على أن صيغ الافعال للحدوث) لاللبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله هذا انما يتم) أي انه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لايعلمه غيره (قوله في خصوصيات الاشخاص) أي في لعن خصوصيات الاشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لعن الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أي ليس اللعن للطوائف المذكورة بالاوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس لان اللعن في اللغـة ابعاد عن الخير فاللعن على الوصف ابعاد من الخير والمقصود النهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد الفن) أجيب عنه بانه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصـد الفن خارجـة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من مهماته ومعظم مقاصـده وسيذكر بعضا من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أي حفظه بان لايخلق فيه الذنب (قوله لايدفع كفرهم) لان حدوث العالم مما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الاجماع القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين متفق عليـه بخلاف كفر المنكر للاجماع القطعي فان فيه خلافا فعند البعض انكار الاجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله لعـدم اختلافها) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لان حرمة الخمر تابعـة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعبدي فعدمهما لاينافي الحكمة كما في الامم السابقة (قوله لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لايخفى أن ترتيب قوله فانك من المنظرين على دعاء ابليس يأبي عن أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور الدنيا) لانها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لان رحمته فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون مافهمه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقية مافهمه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صوابا لاخطأ (قال الشارح لاتفرقة في العمومات) فان قوله تعالى فاعتبروا ياأولي الابصار عام لكل فرد لا أن يكون لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالحظر وبعضهم بالاباحة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم الكلي وحاصل الدفع على ظاهر تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وماذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر بعد خبر عن المحدث للعالم يعني أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وان كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام فانه مسئلة من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لايحسن الابعد العلم والثبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتنافيين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أى إن أريد بقوله لا تفرقة فى العمومات بين الاشخاص عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى (قوله فلا تقريب) أى لايطابق الدليل المدعي اذ كلامنا فى الحكم الاجتهادى أى قولنا المجتهد قد يخطئ يراد به أن المجتهد قد يخطئ فى الحكم الاجتهادي والدليل انما يثبت أن المجتهد يخطئ فى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب (قوله وإن أريد بالنسبة الخ) أى ان أريد أنه لا تفرقة بين الاشخاص فى العمومات بالنسبة الى الحكم المطلق اجتهاديا كان أو غير اجتهادى (قوله بل هو أول المسئلة) اذ مآل قولنا المجتهد قد يخطئ الى أن التفرقة بين الاشخاص فى العمومات بالنسبه الى الحكم المطلق (قوله لا تفضيل العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة * والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم

قل هو الله أحد) يعنى يتوهم من ظاهره أيضاً الاستدراك ويمكن دفعه بأن يقال المراد من الوحدة الوحدة فى صفة وجوب الوجود لافي الذات وان أمكن دفعه بجعله بدلا من الله تعالى أو خبراً عن هو لاعن الله فلا يرد أن هذا التوهم لايتأتى على بعض التقادير ودفعه أيضاً لايتأتي على ما اشتهر من أن المراد من الاحد الوحدة فى الذات * هذا آخر ما كتبه العلامة محمد الشريف رحمه الله تعالى * ولله الحمد والمنة وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل نظام بعد أن اعتني بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء الاعلام * فصارت هذه المجموعة أصح ماطبع الى الآن
وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير الى الله الغنى
﴿ فرج الله زكي الكردى ﴾ بمطبعته
﴿ مطبعة كردستان العلمية ﴾
بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجريه
على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى
التحية